OPPIDIS HISPANORUM DE PACE
1875

RELECTIO DE INDIS

CORPUS HISPANORUM
DE PACE

EDITADO BAJO LA DIRECCION DE

LUCIANO PEREÑA

VOLUMEN V

FRANCISCO DE VITORIA

RELECTIO DE INDIS

O LIBERTAD DE LOS INDIOS

EDICION CRITICA BILINGÜE POR

L. PEREÑA y J. M. PEREZ PRENDES

Y ESTUDIOS DE INTRODUCCION POR

V. BELTRAN DE HEREDIA, R. AGOSTINO IANNARONE.

T. URDANOZ, A. TRUYOL Y L. PEREÑA

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS
MADRID, 1967

34 39
2. Ex.

Max-Planck-Institut
für europäische Rechtsgeschichte
Frankfurt am Main

34/1400

DEPÓSITO LEGAL: M. 2.006-1967

SUCS. DE RIVADENEYRA, S. A. - ONÉSIMO REDONDO, 26 - MADRID

PRESENTACION

Desde que el internacionalista norteamericano James Brown Scott proclamó a Francisco de Vitoria Fundador del Derecho Internacional moderno, se ha hecho ya tópico citar al maestro de Salamanca. Y no ha quedado en pura referencia histórica. La doctrina de Vitoria adquirió primero máxima actualidad en el periodo ginebrino. Y después de 1945 los internacionalistas de todos los medios cultos han vuelto al catedrático salmantino con el propósito de ver reflejado en su doctrina un cuerpo de ideas en el que apoyarse para reaccionar frente a la anarquía creada por la desorbitación del poder político.

Tanto como la significación histórica de la empresa vitoriana se ha puesto de relieve la esencia de su mensaje para nuestro tiempo. Su doctrina proclamó el triunfo del espíritu sobre la materia y la fuerza, la primacía de la justicia sobre la ambición y el poder. En esta lección de humanismo encarna principalmente la actualidad de su mensaje, que conviene recoger en esta encrucijada de la política mundial.

«Lo humano» constituyó para Vitoria la base de todo su orden de paz. Supone la primacía de la persona humana sobre las formas sociales, las estructuras económicas y los regímenes políticos. El Estado, la organización y la técnica tienen sentido únicamente al servicio del hombre, pero a escala mundial. Al emperador Carlos V enseñó que el primer deber de su política colonial consistía en buscar de manera práctica y concreta el bienestar y la elevación humana de los indios, y no en explotar los tesoros de las tierras descubiertas para enriquecer a los españoles y fortalecer su dinastía. La regeneración social del hombre, liberándolo de la esclavitud, de la miseria y del odio, constituía el objetivo principal de toda política internacional.

«Lo humano», por tanto, no en cuanto encarnado en una raza

culturalmente privilegiada o en un pueblo carismáticamente predestinado, sino lo humano como realidad universal que es unidad supranacional, que es justicia general, que es comprensión mútua, que es igualdad para todos los hombres. Contra el robo y la violencia perpetrada por algunos conquistadores, Vitoria proclamó que «los indios eran hombres y no monas, sujetos de derechos», inalienables e iguales a los españoles. Evocó los valores morales del cristianismo para salvar los prejuicios y el odio que existía entre españoles y franceses. En nombre de la humanidad condenó el exterminio de los turcos que anhelaban algunos cristianos. Porque era obligatorio amar y tener paz con todos los hombres, «ya que todos son prójimos bajo un mismo Dios».

«Lo humano», en definitiva, se constituía en testimonio. No era sólo pensamiento, proclamación, profesión de derechos universales. Significó también una actitud humana al servicio de todos los hombres. Se cifró en inquietud por la reforma de estructuras antihumanas; en no conformismo con la desorbitación del poder; en sentido de autenticidad y libertad de espíritu. Con valentía sorprendente sujetó a la crítica más dura la empresa de España en América. Se enfrentó a veces contra los abusos del poder en el emperador y en el Papa. El mismo denunció el peligro de que se acusara de cismáticos a los que pusieran en duda lo que el Papa hacía, y fueran tachados de enemigos del emperador los que se atrevieran a poner en tela de juicio las conquistas de América. Pero la verdad y la justicia debían triunfar sobre el poder y la amenaza.

Frente a las formas, descaradas o encubiertas, del racismo, del imperialismo y del totalitarismo, el mensaje de Vitoria recobra hoy su perenne actualidad. Es la llamada de lo humano contra el materialismo moderno, la segregación racial y la despersonalización de la masa. Vitoria es todo un símbolo: La rebelión de la libertad del hombre contra la opresión del poder.

Y una Colección como el «Corpus Hispanorum de Pace» tiene el deber ineludible de intentar la edición crítica y definitiva, de la trilogía de sus relecciones (De Indis, De iure belli, De Potestate Civili). Este volumen recoge la «Relectio de Indis».

A manera de introducción el P. Vicente Beltrán de Heredia estudia la personalidad del maestro Francisco de Vitoria y la trascendencia de su obra doctrinal. Agostino Iannarone describe la génesis del pensamiento colonial de Vitoria que arranca de la carta al P. Miguel de Arcos (1534) sobre la conquista del Perú y culmina en la «Relectio de Indis» (1539). Teófilo Urdánoz recoge el esquema doctrinal de esta relección que hace de Vitoria «el maestro de la tesis cristiana de colonización». El profesor Antonio Truyol ha puesto de relieve la actualidad de Vitoria en esta coyuntura de descolonización. Y Luciano Pereña analiza las fuentes científicas para fijar la verdadera aportación del pensamiento de Vitoria. La «Relectio de Indis», convierte a Vitoria en el fundador del derecho internacional moderno y constituye su aportación más importante al pensamiento español de la paz.

No existe el texto autógrafo de la «Relectio de Indis», y desconocemos si alguna vez ha existido. Por eso el texto crítico que sigue intenta reconstruir lo más fielmente posible lo que pudo ser el texto original a base de siete lecturas que representan distintos manuscritos. El estudio comparativo de códices y ediciones ha permitido fijar su jerarquía y establecer criterios básicos de edición crítica, recogiendo siempre en el aparato crítico todas las variantes significativas y de importancia.

El profesor Pereña ha preparado el texto crítico. Distingue tres fases en la evolución de la «Relectio de Indis». La versión inicial y primitiva, que puede considerarse como borrador y viene representada por los códices de Palencia y Valencia. Una segunda versión, más cuidada y completa, se refleja en los códices de Granada, Sevilla, Gregorio López y Domingo de las Cuevas. Y la versión tercera y final culmina en las ediciones de Lyon y Salamanca; no tenemos pruebas que demuestren si estas variantes específicas proceden del original vitoriano o deben ser consideradas como interpolaciones de los mismos editores. Sin embargo, en el texto de la edición crítica, se refleja esta evolución a base de signos.

El texto mantiene en lo fundamental la estructura de las primeras ediciones, si bien, la «Relectio de Indis», responde exclusivamente a la primera parte del plan que se trazó el mismo Vitoria. La segunda y la tercera parte que no trató el maestro por falta de tiempo se intenta suplir con los textos afines a los temas propuestos y abordados anteriormente en la «Relectio de Temperantia» (1537), y en el comen-

tario a la Secunda Secundae (1534), que fueron publicados por por Vicente Beltrán de Heredia.

Se ha cambiado la numeración, totalmente arbitraria, del editor de Lyon, así como su estructura en párrafos, también irregular y sin lógica alguna. Por ello nos hemos visto obligados a completar las acotaciones marginales, que conservan siempre las fórmulas del texto y se incluyen al principio de cada sección o capítulo a manera de sumario. Se ha puesto especial empeño en descifrar abreviaturas y completar las palabras truncadas. Se han cotejado todos los textos de la Sagrada Escritura completando la notación en el mismo texto, si bien, entre paréntesis.

Enfrentada con el texto latino damos también la traducción castellana. Tiene un valor secundario y de nota para hacer asequible el texto a mayor número de lectores. Se ha puesto empeño especial en darle un corte moderno, haciendo su lectura más fácil y adaptando su nomenclatura más técnica y actualizada que reconocemos ciertamente que a veces nos compromete, porque hemos preferido reproducir el sentido y el espíritu del texto a una traducción literal con frecuencia ininteligible al estudioso de hoy.

Por esta razón también el texto ha sido descongestionado de citas y referencias incompletas. También los nombres de los autores han sido descifrados dando su verdadero nombre histórico. Partiendo de las traducciones de Alonso Getino, Torrubiano, Marqués de Oliván y Teófilo Urdánoz la traducción castellana se ha sujetado a una serie de revisiones a cargo de Luciano Pereña, José M. Pérez Prendes y Angel Sánchez de la Torre.

Luciano Pereña y José M. Pérez Prendes, han realizado el trabajo de compulsación de todas y cada una de las citas. Este, lento pero eficaz, análisis de fuentes viene recogido en las notas al texto crítico. No sólo se completa y rectifica a Vitoria cuando es necesario, sino que, sobre todo, se ha proporcionado un material precioso para comprender al mismo Vitoria. Por eso, no solamente se identifican los autores originarios citados por Vitoria, que a veces se adulteran y transforman a través de los manuscritos, sino que se reproducen los mismos textos en griego o en latín, que determinan la verdadera influencia de la tradicón teológica y jurídica en el pensamiento de

Vitoria y su verdadera aportación a la tesis de la colonización Francisco de Vitoria es más original de lo que se cree.

Para completar el pensamiento colonial de Francisco de Vitoria, se recogen a manera de apéndices una serie de documentos: Son cartas de Carlos V a Francisco de Vitoria y cartas de éste al P. Arcos, sus primeros esbozos sobre el problema colonial, así como informes en los que intervino personalmente. Creemos interesante recoger la versión y crítica que ya entonces hicieron a la tesis de Vitoria, maestros tan importantes como Gregorio López y Domingo de las Cuevas. Para completar la edición crítica se añaden amplios índices de fuentes, bibliográfico y de materias.

Debemos expresar finalmente nuestro agradecimiento al Consejo Superior de Investigaciones Científicas y a su Presidente excelentísimo señor don José Ibañez Martín, y a don Rafael de Balbín Lucas, Presidente de la Oficina de Publicaciones del Consejo Superior de Investigaciones Científicas y a don Luis Legaz Lacambra, Presidente de la Asociación Francisco de Vitoria. D. Joaquín Blázquez, Director del Instituto Francisco Suárez de Teología, don Juan Iglesias, Catedrático de Derecho Romano de la Universidad de Madrid, don Manuel Torres López, Catedrático de Historia del Derecho de la Universidad de Madrid, don Manuel Fernández Galiano, Catedrático de Lengua y Literatura Griegas en la Universidad de Madrid y don Alejandro Martínez Gil, Catedrático de griego en el Seminario Conciliar de Madrid, son acreedores a nuestra gratitud por la ayuda generosa y desinteresada que ha hecho posible en distintos aspectos la publicación de esta obra. A todos los que han contribuido en la preparación de esta edición, nuestro más sincero agradecimiento.

INDICE

	Páginas
INTRODUCCIÓN:	
I. Personalidad del maestro Francisco de Vitoria y trascendencia de su obra doctrinal	XIII
II. Génesis del pensamiento colonial en Francisco de Vitoria	XXXI
III. Síntesis teológico-jurídica de la doctrina de Vitoria	XLIII
IV. Vitoria en la perspectiva de nuestro tiempo	CXLIII
V. La «Relectio de Indis»	
RELECTIO DE INDIS:	
Plan y división	2
PRIMERA PARTE: *¿Con qué derecho han venido los bárbaros a poder de los españoles:*	
Introducción	4
I. ¿Eran los bárbaros verdaderos dueños antes de la llegada de los españoles?	12
II. De los títulos no legítimos que pueden alegarse para la posesión del nuevo mundo	32
III. ¿Por qué títulos legítimos pudieran venir los indios a poder de los españoles	76
SEGUNDA PARTE: *¿Qué potestad tienen los reyes de España sobre los indios en lo temporal y en lo civil?*	
Fragmento de la relección «De temperantia»	100

Páginas

TERCERA PARTE: *¿Qué poder tiene la Iglesia sobre los indios en lo espiritual y en lo tocante a la religión?* 116

APÉNDICES:

I. Carta de Francisco de Vitoria al P. Arcos sobre negocios de Indias..... 137
II. Esquema ideológico de la «Relectio de Indis»..... 140
III «An simpliciter liceat ab infidelilus capere omnia bona sua»..... 141
IV. Versión del códice de Sevilla..... 143
V. Carta de Carlos V al Prior de San Esteban de Salamanca..... 152
VI. Carta de Carlos V a Francisco de Vitoria. 154
VII. Carta de Carlos V a Francisco de Vitoria. 156
VIII. Parecer de los teólogos de la Universidad de Salamanca sobre el bautismo de los indios..... 157
IX. Versión de Gregorio López..... 167
X. Versión de Domingo de las Cuevas..... 196

INDICES ANALÍTICOS:

I. Indice de fuentes 221
II. Indice bibliográfico..... 229
III. Indice ideológico..... 235

INTRODUCCION

PERSONALIDAD DEL MAESTRO FRANCISCO DE VITORIA Y TRANSCENDENCIA DE SU OBRA DOCTRINAL

Por VICENTE BELTRÁN DE HEREDIA

Francisco de Vitoria es uno de esos hombres geniales que aparecen de tarde en tarde en el horizonte de la historia. Siempre es oportuna su aparición; pero lo es sobre todo en momentos de crisis como enviados providenciales para dar solución a la serie de problemas creados por las injusticias y ambiciones humanas que rompen el equilibrio del orden natural, con la consiguiente cadena de atropellos a los débiles y desvalidos. Si a esto se añade que, conscientes de su alta misión, se esfuerzan por corresponder a ella, su paso por el mundo deja una estela de gratitud y recuerdo que, lejos de extinguirse, crece con los años hasta rayar en la inmortalidad.

He ahí la perspectiva histórica de aquel gran maestro, un poco olvidado en tiempos de abandono, como lo fueron en España los siglos XVII y XVIII, pero que vuelve a revivir con más fuerza en cuanto la crítica reflexiva de la época contemporánea dirige sus miradas hacia la fuente del río caudaloso que fecunda el pensamiento de las normas de convivencia pacífica social e individual.

I. *Notas biográficas y formación doctrinal.* Francisco de Vitoria nació en Burgos hacia 1492. Esta es la conclusión a que se llega según los últimos resultados de la investigación histórica, quedando por tanto descartados su origen vitoriano y las fechas

de 1480 y 1486 que se señalaban anteriormente a base de testimonios sin consistencia [1].

Los padres de Francisco de Vitoria se llamaron Pedro de Vitoria y Catalina de Compludo. Pedro fue natural de Vitoria, del linaje de los Arcayas. La madre, Catalina, aunque figura avecindada en Burgos de tiempos anteriores, su apellido toponímico indica procedencia leonesa, de la diócesis de Astorga. Los apellidos Vitoria y Compludo eran frecuentes en Burgos a fines del siglo XV y aparecen a veces vinculados a familias dedicadas al comercio, con factorías en la Bretaña francesa y en Flandes. Entre ellos no faltan también algunos que hicieron carrera universitaria y precisamente en Salamanca, por ejemplo Francisco de Compludo. Ana de Compludo, hermana de Catalina, casada en Burgos con Gonzalo Gil parecen haber sido los padres de otro célebre maestro nominalista, Gonzalo Gil, que estudió en París y fue catedrático en Alcalá entre 1509 y 1513. Era, según eso, primo del maestro Vitoria.

En Burgos abundaban las familias de conversos. En 1952 publicó Eugenio Asensio un texto de Domingo de Baltanás tomado de la «Apología de los linajes» (Sevilla 1557) en que se enumeran varios sujetos de ascendencia judía, la mayor parte de Burgos y entre ellos nuestro Francisco de Vitoria.

El testimonio no es suficiente para formular una tesis en firme; pero tampoco procede desecharlo sin más. El maestro Vitoria en sus escritos, si unas veces parece favorecer a los judíos, otras se muestra neutral o adverso. Dentro de su temperamento moderado son de notar a este propósito los duros calificativos que emplea contra los usureros y la reprobación que hace de los cambios abusivos entre los comerciantes, sin distinción de razas. Al comentar el artículo doce de la cuestión diez de la Secunda secundae núm. 16, después de exponer las razones en pro y en contra de la tesis, termina con estas palabras, refiriéndose a los judíos: «Continuas iniurias inferunt christianis; semper enim machinantur

[1] V. BELTRÁN DE HEREDIA, *Final de la discusión acerca de la patria del Maestro Vitoria. La prueba documental que faltaba*, en «La ciencia tomista» 80 (1953), 275-289. ID. ID. *¿En qué año nació Francisco de Vitoria? Un documento revolucionario*, en «La ciencia tomista», 64 (1543), 49-59.

adversus christianitatem». En cuanto a su hermano Diego, también dominico y gran predicador, más impetuoso que él, impugnó desde el púlpito el conato del cabildo de Burgos de implantar en él el estatuto de limpieza de sangre, que al fin no llegó a imponerse. La misma profesión comercial, frecuente en los Compludos y Vitorias, parece corroborar el aserto de Baltanás. En todo caso la ascendencia judía le vendría a nuestro maestro de parte de su madre, que parece ser de origen burgalés. En cuanto al padre, de quien habla el historiador Juan de Vitoria, su coetáneo, no hace la menor indicación sobre ello.

Esta familia tenía en Burgos posición acomodada, y sus hijos fueron educados lo mismo en costumbres que en formación escolar, con todo esmero. El hecho de haber ingresado en religión dos de ellos indica el ambiente de piedad que reinaba en aquel hogar.

Francisco figura ya como el último de los profesos en San Pablo de Burgos por septiembre de 1506 [2]. Contaba a la sazón de catorce a quince años. La ida a París para proseguir allí sus estudios, la cual en virtud de supuestos sin consistencia se había creído que tuvo lugar hacia 1507, analizados mejor los testimonios, se admite hoy por más fundado que no se verificó hasta dos o tres años después. Y como sabemos además que los estudios de teología no los comenzó hasta 1512 o 1513, quedan seis o siete años disponibles para la formación humanística que, a juzgar por el resultado, en el joven dominico fue de larga duración, simultaneándola con los tres cursos de artes terminados en París.

Nos interesa sobre todo puntualizar en él su formación humanística. Esta, después del impulso dado por Nebrija en Castilla y quizá más por la influencia del ambiente cultural creado en torno a la escuela palatina donde se educaban los hijos de la nobleza bajo la dirección de Pedro Mártir, a partir de 1492 sufre una

---

[2] Pudiera alegarse que, habiendo nacido en 1492, en 1506 no contaba con la edad canónica para una profesión tan temprana. Esta objeción y algunas más que a primera vista suscita la fecha de 1492 como año de su nacimiento, han quedado resueltas y a juicio de los críticos con entera satisfacción en el artículo mencionado en la nota anterior. No es preciso, por tanto, volver sobre ello.

transformación radical a tono con la política renovadora implantada en todos los órdenes por los Reyes Católicos. La reforma religiosa en los conventos dominicanos, tan acentuada por entonces en estos reinos, se endereza preferentemente a intensificar estas dos manifestaciones: la vida religiosa y el estudio. Ambas, lejos de oponerse, se completan. En todas las disposiciones de la Congregación de observancia, que llevaba ya más de treinta años de existencia, se insiste sobre este particular, porque sin él como medio esencial no se puede lograr el fin de la vida dominicana. En el Capítulo de 1489 se manda expresamente que los estudios de latín se hagan por las *Instituciones* o *Arte* de Nebrija. Y en el de 1506, celebrado en Burgos, se ordena que los superiores «provideant de competenti studio grammaticae facultatis et ulterius». Más terminante es aun la disposición del padre general promulgada en aquél Capítulo: «Quia studium est gloria Ordinis —dice— in quo alios praecellit et ad salutem animarum est principaliter institutum, quae sine studio procurari non potest,... ideo circa studium diligens cura adhibenda est. In aliquibus conventibus sit lectio grammaticalis, et sint boni praeceptores, etiamsi opus esset conducere pretio praeceptorem saecularem».

Esta legislación, tan adecuada para la primera formación humanística de nuestros jóvenes, comprendió de lleno a Vitoria, y muy pocos, quizá ninguno, salió tan aventajado en ella. Cabe suponer que una inteligencia tan privilegiada como la suya acometería con entusiasmo el estudio de latín y se iría familiarizando con los clásicos en la medida singular que se comprueba al repasar sus lecciones. No era esta una formación tardía, porque a partir de 1523 ni los años ni las ocupaciones daban lugar a ello. La primera y fundamental formación humanística comenzó, por tanto, en Burgos mismo antes de su profesión religiosa y continuó después, contribuyendo al éxito completo en primer lugar su aplicación y virtudes adquiridas y juntamente con ello la suerte de haber encontrado buenos maestros buscados fuera, si no los había en casa, según disponía el padre general.

Este razonamiento no se basa en meras suposiciones. Existe afortunadamente un testimonio que lo corrobora y es nada menos que de Luis Vives, a quien debió de conocer nuestro joven dominicano en París. Dice así el humanista valenciano en carta a Erasmo refiriéndose a los altos quilates de la formación del burgalés: «Bonas litteras attigit feliciter iam inde a puero»; «Desde niño se impuso con óptimo resultado en los estudios clásicos». Se remontan, pues, esos estudios a los años que preceden a la profesión religiosa, los continuó después de ella primero en Burgos y luego en París alcanzando un destacado nivel que otros humanistas no se cansan de encarecer. «Erat enim eruditione incredibili, lectione pene infinita», escribe de él Juan Vaseo, humanista flamenco que lo conoció y trató en 1538 a su paso por Salamanca. Este mismo autor en otro lugar se atreve a decir que «no ha habido en España hombre tan docto en todas las disciplinas de buenas artes y estudios de humanidad».

Tenía también espíritu de ponderación, siendo además de juicio exacto, sin dejarse arrastrar por las desorbitancias de algunos humanistas. Vitoria es todo lógica razonada, ha escrito Alvaro Seminario, uno de sus admiradores, expresando en otra forma lo que dijo del teólogo salmantino su amigo Clenardo: «Quam apte partiatur, quam colligat acute».

Cuando contaba los 18 años, hacia 1510, los superiores, en vista de su aplicación y excelentes dotes intelectuales, le enviaron a proseguir sus estudios en el colegio de Santiago de París, el centro académico más acreditado que tenía entonces la Orden de Predicadores. Los tres primeros años los dedicó allí a completar su formación humanística y los cursos de artes. También hay indicios de haber frecuentado las lecciones de otros maestros fuera del colegio, familiarizándose con el griego, las matemáticas y las ciencias astronómicas, ya que disponía de tiempo, antes de comenzar sus cursos de teología, hacia 1513.

Un joven menos ponderado y reflexivo se hubiera desorientado ante la variedad de corrientes y de tendencias que allí privaban. El, que llevaba ya el esquema de un programa fundamental, guiado siempre por excelentes maestros, entre ellos Pedro Crockaert y Juan Fenario, aprendió a distinguir lo esencial de lo accesorio en la diversidad de métodos y de ideas que surgían en el ambiente universitario, seleccionando de entre ellos lo más acomodado para la realización de sus planes. Estos tomaban forma

gradualmente hasta centrarse en lo que parecía ser entonces aspiración común en una Academia que durante tres siglos mantuvo la hegemonía en las disciplinas teológicas. A todos preocupaba la crisis que estaba atravesando a la sazón esta ciencia y la necesidad de emprender una reforma a fondo de la misma. Esa fue también la obsesión del joven dominicano a lo largo de los trece años que duró su estancia en aquella urbe. Las escasas noticias que tenemos de él en ese periodo nos lo presentan como observador atento que toma nota de cuantas novedades de positivo valor circulan por las aulas.

Hemos encarecido ya su espíritu de ponderación y ecuanimidad de juicio para no dejarse deslumbrar por las apariencias. Ello era condición necesaria en un joven que sinceramente quería permanecer fiel a su primera formación humanística. Pero, dada la complejidad de elementos que entraban en ello, pudo advertir pronto que el humanismo en la escala de los valores no es un fin, sino un instrumento de aplicación universal que debe ayudarnos en la investigación de la verdad y en la acertada administración de la misma. El ambiente humanístico con su espíritu de renovación y de crítica es como una atmósfera que vigoriza nuestras facultades y las endereza en orden a obtener mayor rendimiento del esfuerzo intelectual. Para Vitoria, en cuya mente se incubaban ya como programa fundamental de su vida académica las líneas generales de la suspirada reforma de la teología escolástica, el humanismo tenía una función concreta. Coincidía en parte con Erasmo, el príncipe de los humanistas; pero le separaba de él una diferencia capital. El holandés en su proyecto de restaurar la teología hace tabla rasa de la labor de la escolástica medieval. El español, entresacando de ella lo perenne, la obra constructiva de Santo Tomás y de sus mejores intérpretes, que no había perdido su valor por las extralimitaciones del nominalismo decadente, logrará triunfar y trasmitir a la posteridad el fruto de su perseverante afán.

El radicalismo de Erasmo malogrará al fin el resultado de sus aspiraciones, mientras que la moderación de Vitoria, un rasgo entre tantos que le asemejan a Santo Tomás, le llevará al triunfo. Podemos comprobarlo con solo confrontar el término de ambos.

Vitoria llegó a crear una escuela teológica, la salmantina, que superará en duración a la de París, enriqueciéndola con las nuevas aportaciones de la crítica, sobre todo en su parte positiva (teología de los principios), sin menoscabo del elemento especulativo o escolástico (teología de las conclusiones), mediante lo cual adquiere esta disciplina categoría de ciencia (ciencia de la fe). Frente a lo que representa esa realidad concreta, la labor de Erasmo, aunque puede anotar en su haber el impulso de una depuración histórico-crítica que se estaba ya haciendo antes de entrar él en escena, con sus anatemas contra la escolástica imposibilitó la subsistencia misma de la teología en el cuadro de las ciencias. Y así tenemos una teología vitoriana, que se identifica con la salmantina, pero no una escuela teológica ni siquiera una teología erasmiana.

Vitoria al regresar a España en 1523 experimentó una impresión diametralmente contraria a la de su entrada en París por los años de 1510. Aquí reinaba en teología una tendencia arcaica, saturada de especulación, falta de base positiva y además desconectada de la finalidad primera a que debe ordenarse su estudio. El humanismo había hecho, es verdad, grandes progresos, sobre todo en las nuevas aulas complutenses. Pero eso no bastaba. Era preciso incorporarlo como savia vivificadora al servicio de la teología. Fue este el pensamiento de Cisneros, que desgraciadamente no llegó a convertirse en realidad, fracasando como tantos otros conatos mal encaminados. Vitoria en cambio, con intuición genial y aleccionado por la experiencia adquirida en París, comprendió el gran partido que podría sacarse de él como auxilar para enriquecer y consolidar la restauración de la teología escolástica. Con eso tenía ya recorrido la mitad del camino. Lo restante consistía por una parte en introducir en la argumentación teológica la dosis adecuada de base positiva, tomándola de las nuevas conquistas de la crítica para elaborar sobre ella mediante el raciocinio la ciencia teológica, y dar además a esta disciplina una aplicación práctica, quiero decir, que sirviera para resolver los problemas que la realidad iba planteando. Pues la teología, aunque tiene por objeto a Dios, es ciencia para el servicio del hombre y no puede andar divorciada del mundo en que vivimos.

La providencia, que siempre le había favorecido en la realiza-

ción de sus nobles proyectos, ponía de nuevo en sus manos lo único que le faltaba para coronar la obra. En el colegio de San Gregorio de Valladolid explicó durante tres cursos a un auditorio selecto la *Suma teológica* de Santo Tomás. En 1526, después de un resonado triunfo en pugilato con el portugués Pedro Margallo, que había frecuentado también las aulas parisienses, inaugura sus lecciones sobre la misma disciplina en Salamanca. El aula se llena con los centenares de alumnos matriculados en la facultad. Otros muchos acuden también atraidos por la fama del maestro, quedándose fuera de la sala porque está materialmente repleta. Los frutos de esta enseñanza después de veinte años de profesorado los conoce ya el lector. Al morir Vitoria en 1546 solo en la Universidad de Salamanca pasaban de dos docenas los regentes de las cátedras de teología y de artes que habían escuchado sus lecciones. Algo de eso en menor escala tenía lugar en otros centros universitarios, como Alcalá, Valladolid, Coimbra, etc. y en los colegios de religiosos distribuidos por la Península.

Vitoria no sacó a luz ningún tratado de teología. Su obra, realizada merced a aquel don de magisterio que había recibido del cielo, fueron sus discípulos, los encargados también de dar perpetuidad a la escuela fundada por él. Con razón Menéndez Pelayo, en el discurso de contestación a don Eduardo de Hinojosa en la entrada de éste en la Academia de la Historia, pudo pronunciar las memorables palabras que corroboran con su autoridad de maestro indiscutible cuanto acabamos de indicar: «De Vitoria data la verdadera restauración de los estudios teológicos en España y la importancia soberana que la teología, convertida en ciencia universal que abarca desde los atributos divinos hasta las últimas ramificaciones del derecho público y privado, llegó a ejercer en nuestra vida nacional, haciendo de España un pueblo de teólogos. En su escuela se formaron los más grandes del siglo XVI; un discípulo suyo, Domingo de Soto, escribió el primero y más célebre tratado *De iustitia et iure;* otro discípulo suyo, Melchor Cano, trazó en estilo digno de Marco Tulio, el plan de una enciclopedia teológica, remontándose al análisis de nuestras facultades de conocer, y buscar en ellas el *Organon* para la nueva disciplina que, merced a sus esfuerzos, alcanzó carácter plenamente científico y positivo antes que ninguna otra ciencia. Un abismo separa toda la teología española anterior a Francisco de Vitoria, de la que él enseñó y profesaba, y los maestros que después de él vinieron valen más o menos en cuanto se acercan o se alejan de sus ejemplos y de su doctrina» [3].

II. *Obras de Vitoria.* a) *Las lecturas.* De las lecciones de Vitoria apenas quedan más que los esquemas tomados por sus discípulos en el aula. Los originales preparados para esas lecciones han desaparecido. Las notas de sus oyentes son en general demasiado concisas para juzgar a través de ellas al autor. Como excepción merece recordarse el resumen que nos ha transmitido el alumno Francisco Trigo de la exposición sobre la Secunda secundae hecha por el maestro en los cursos de 1534-1537. El lector puede comprobarlo por sí mismo, pues dicha exposición la hemos sacado a luz en seis volúmenes.

También se ha publicado otra lectura del maestro sobre el tratado *De gratia,* de la Prima secundae [4]. A partir de 1539 Vitoria dictaba sus lecciones, y así pudiera creerse que en esa lectura, que es del curso de 1541-1542, tenemos el texto mismo del maestro. Pero resulta que en dicho curso las ausencias del dominico por enfermedad fueron tan frecuentes que, según el manuscrito que yo llamo del padre Getino, conservado hoy en la Biblioteca universitaria de Salamanca, Vitoria no tuvo más que una lección, y según el manuscrito del Escorial (P. III. 28) cinco, corriendo lo demás a cargo de los padres Juan de Córdoba y Tomás Manrique junto con el maestro Juan Gil de Nava, quienes probablemente se sirvieron para ello del texto preparado por el titular de la cátedra.

Sobre las otras partes de la *Suma teológica* (I P., III P. y Suplemento) existen varios manuscritos que nos han trasmitido un texto algo más amplio de sus lecturas. Mas en primer lugar esas materias no eran las preferidas por Vitoria, como lo eran las

[3] M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *Contestación al discurso de recepción de don Eduardo de Hinojosa...* Madrid 1889, pág. 83.

[4] F. STEGMÜLLER, *Francisco de Vitoria y la doctrina de la gracia en la Escuela Salmantina,* en «Biblioteca histórica de la Biblioteca Balmes», Barcelona 1934.

de índole moral de la Prima secundae y de la Secunda secundae, en que él acostumbra entrar más a fondo en las cuestiones. Además los manuscritos en que se nos han transmitido esos textos son extraacadémicos, en que suelen mezclarse lecturas de otras procedencias; y por tanto si proceden de Vitoria es a través de sus discípulos o sustitutos.

Todos estos manuscritos en número de 28 quedan ampliamente descritos en nuestro libro sobre el tema (Madrid 1928). Desde entonces hemos encontrado algunos más, entre los cuales deben señalarse el manuscrito 4660 de la biblioteca de la Seo de Zaragoza, que contiene la materia de Verbo incarnato en una versión anónima, pero ciertamente de nuestro maestro y muy afin a la del ottob. lat. 1056, que es de Vitoria, texto que figura también en el manuscrito 1202F del Archivo Histórico Nacional de Madrid.

Todos estos manuscritos, aunque nos dan una versión abreviada y no siempre segura de las enseñanzas del maestro, son auxiliar precioso para ampliar nuestros conocimientos sobre el particular acerca de cualquier tema encuadrado en el plan de la *Suma teológica*.

b) *Las Relecciones*. Lo que más ha contribuido a mantener viva la celebridad del maestro Vitoria son sus Relecciones. Las lecturas originales desaparecieron pronto y la admiración y estima de sus discípulos se extinguió al faltar ellos. Quedaban nada más las Relecciones o repeticiones, impresas por primera vez en Lyon 1557, luego en Salamanca 1565 etc. Interesa por tanto dar una idea de lo que era esta producción académica. Pues aunque en la abundante bibliografía moderna sobre Vitoria se habla de ello con frecuencia, no faltan escritores que aun no se han hecho cargo de lo que se trata. Por ejemplo los hermanos Carreras Artau, en *Historia de la Filosofía española*, tomo primero (Madrid 1939), pág. 62, identifican la repetición con la lección inaugural del curso. En el tomo segundo (Madrid 1943), pág. 545, dice ser este un «género literario que el Tostado debió de ser uno de los primeros en introducir en las costumbres universitarias». Y dos páginas antes, remitiéndose a su artículo publicado aquel mismo año en *Revista de Filosofía*, pag. 211-236, escribe el autor corrigiéndose a sí mismo, pero incurriendo en nuevos lapsus: «La relección magistral, que importa no confundir con el discurso inaugural del año académico, de tonos solemnes, consistía en una lección perorada ante el pleno de las facultades universitarias, en la que cada maestro recapitulaba la materia explicada durante el curso en las lecciones ordinarias... Por su factura general la repetición presenta una gran semejanza con lo que se llamará en el siglo XVI relección... Ignoramos si la semejanza proviene de un parentesco real entre ambos géneros literarios» (pp. 214-215).

La relección académica clásica no era precisamente una «recapitulación» de la materia del curso, sino una disertación en que el autor volvía a tratar o repetir un punto concreto esbozado ya someramente en las lecciones ordinarias de aquel curso. Relección y repetición son términos equivalentes. Y en Salamanca no fue el Tostado de los primeros en introducirlas, pues existían ya en el siglo XIV y aparecen preceptuadas en las Constituciones de Pedro de Luna en 1411, que reproducen lo de las constituciones anteriores, completado por lo que estaba en vigor como derecho consuetudinario.

La relección es, en efecto, un género literario de índole académica que existía ya en Bolonia y en algunas universidades de Francia (Montpellier, Aviñon, Orleans...), de donde lo tomó Salamanca, pero que no llegó a generalizarse en España. La cultivaron preferentemente los canonistas y legistas, calificando a veces de repeticiones o relecciones sus comentarios y glosas por el mero hecho de volver a dilucidar el tema, aun fuera de las aulas.

Allí como aquí la palabra relección y repetición tenía diversos significados que conviene precisar. Se llamaba a veces repetición la actuación del repetidor o auxiliar del catedrático propietario. En Salamanca había repetidor en gramática, lógica etc. En los libros de claustros del siglo XV aparecen consignadas con frecuencia las oposiciones a la repetición de esas vacantes. Se llamaba también repetición o relección a una de las actuaciones académicas para la obtención del doctorado.

Pero la repetición clásica en Salamanca era la actuación anual

a que estaban obligados los catedráticos en propiedad disertando sobre uno de los puntos de la materia del curso. En Bolonia las repeticiones eran actos semanales, y los catedráticos se iban turnando, de modo que a veces tenían que dar dos relecciones dentro del mismo curso.

Se han conservado varias docenas de repeticiones salmantinas anteriores a Vitoria. Las hay en casi todas las facultades: En humanidades de Nebrija y de Arias Barbosa (impresas).

En artes de Fernando de Roa (impresas).

En derecho civil de Diego de Segura (impresas).

En derecho canónico de Juan Alfonso de Benavente, de Diego González de Zamora etc.

En teología de Martín de Córdoba, de Juan Alfonso de Segovia, del Tostado (impresas), de Pedro de Osma...

Hasta el presente no he logrado encontrar ninguna relección de medicina, pero es cierto que las había conforme a lo preceptuado por Benedicto XIII en la constitución VII, que dice así: «Volumus quod quilibet magister dictae Universitatis repetat, sub poena doctoribus ipsius Universitatis imposita».

Los maestros y doctores solían ser bastante reacios en el cumplimiento de esta obligación. Las autoridades académicas, velando por la observancia de la ley, les llamaban la atención sobre ello. Cuando alegaban causa justa se les prorrogaba el término, pero nunca o rara vez se les dispensaba del cumplimiento, sancionando su incuria con multas pecuniarias. De ahí que la mayor parte de los catedráticos llenasen el expediente dando una lección extraordinaria solo de nombre, sin esfuerzo para presentar en ella un estudio digno de pasar a la posteridad.

El maestro Vitoria fue de los pocos que pusieron interés en mantenerse a la altura de su misión; y además supo aprovechar esa oportunidad para dilucidar puntos de capital transcendencia que estimulasen a los oyentes a emprender su estudio y aplicaciones. Ya desde la segunda relección (la primera no se conserva) propuso al auditorio un tema de vivísima actualidad en aquellos días, que proyectaba ir desarrollando en sucesivos cursos. Era el tema de la potestad, el cual le dió materia para cuatro relecciones: la de la potestad civil y su naturaleza, de la eclesiástica y su origen

en dos relecciones, y de la potestad del Papa y del concilio. De las cuatro la más nueva y mejor articulada es la de la potestad civil, la cual, según se la analiza, va descubriendo la virtualidad de su denso contenido, a pesar de la sencilla apariencia del texto.

Las principales conclusiones de las otras tres *De potestate*, de las dos *De indis* y del fragmento de la *De temperantia* están implícitas en la *De potestate civili*. En ella sienta Vitoria los principios de la sociedad natural de la humanidad, acentuando su distinción de la eclesiástica, por razón del origen, finalidad y poder que la encarna. Parece como si tuviera prisa en lanzar esas ideas para aclarar un poco las confusiones en que se debatían los teólogos y canonistas en doctrinas de sentido común.

La relección siguiente, después de las *De potestate*, versa sobre el aumento de la caridad. La materia del curso correspondía en efecto a las virtudes teologales, campo amplísimo y de máximo interés desde cualquier punto que se le mire. La razón de decidirse por ese tema, en cuanto nos es dado conocer, se debió a que lo mismo en París que en las academias españolas había sobre el particular radicales discrepancias. Frente a la posición tomista estaba la escotista, bien arraigada en la tradición de los dos siglos anteriores. Vitoria plantea el problema en términos claros; pero no satisfaciéndole la solución tomista, adopta la escotista y además da cabida en sus razonamientos a resabios nominalistas, debido a lo cual la relección resulta inextricable como la calificó Báñez medio siglo después. Acaso influyó en ello su formación matemática con maestros nominalistas y la moda de preciosismo logístico a que estos eran inclinados.

Vino a continuación en el mismo curso la relección llamada *De eo ad quod tenetur homo cum primum venit ad usum rationis*, que corresponde a la Prima secundae, cuestión 12, y fue anunciada primero que la *De augmento caritatis*. Es también este un trabajo revelador compuesto con miras a despertar en los de arriba su responsabilidad por la suerte de tantas almas como se perdían entre los indios de América. Pues Vitoria antes de interesarse por la suerte de sus cuerpos se interesó por la de sus almas.

Según van llegando informes sobre la mísera condición de aquellos naturales el pensamiento del maestro se dirige también

a ellos. Despachada en 1536 su relección *De Simonia*, como toque de atención para las altas jerarquías eclesiásticas sobre este vicio, que era necesario extirpar si querían ver convertida en realidad la tan deseada reforma de la Iglesia en el próximo Concilio, aparece de nuevo en la relección *De temperantia* el problema indiano con todo su realismo. El catedrático lo venía rumiando de atrás; pero temía encontrarse con los interesados en aquel negocio sucio. Se da la relección con un título inofensivo en apariencia, ingiriendo en ella de paso como presagio de las Nuevas leyes de Indias, por las que muchos suspiraban, algunas consideraciones que deberían tenerse en cuenta para la buena administración y gobierno de aquellas gentes. Y se armó tal revuelo que el autor, para evitar complicaciones, retiró de la circulación ese cuerpo del delito, que falta en toda la tradición manuscrita e impresa de las relecciones. Afortunadamente había remitido a su amigo, el padre Miguel de Arcos, colegial que fue de San Gregorio de Valladolid, una copia de aquel fragmento, conservado hoy entre sus papeles y del cual hemos hecho ya dos ediciones, pues bien merece ser conocido y estudiado.

La reacción de los que pensaban medrar a río revuelto sirvió de estímulo para que el maestro volviese sobre el tema, no para suavizar sus posiciones, sino para descorrer del todo el velo y poner en evidencia que las cosas no podían seguir así. En 1539 en dos relecciones, las mejores sin duda de Vitoria y las que han contribuido a darle más nombre, sin preocuparse de si cuadraban o no en la materia del curso, formuló claramente en conclusiones corroboradas con argumentos de derecho natural y divino positivo los deberes y derechos auténticos de España con relación a aquellos pueblos, y la moderación suma con que debería procederse en caso de tener que emplear la fuerza para gobernarlos. Son las famosas relecciones *De Indis*. A primera vista estas dos áureas relecciones, si nos atenemos a los textos, parecen haber surgido en la mente del autor de modo ocasional; pero en realidad, bien miradas las cosas, se advierte cuánto había meditado sobre el problema indiano a fin de poder encauzar las cosas por senderos de justicia.

La última de las relecciones conservadas, *De magia* o *De lamiis (De las brujas)*, aunque nos parece hoy tema sin interés, lo tuvo muy grande en aquellos tiempos, según lo atestiguan las preocupaciones del Consejo de Inquisición y medidas tomadas para atajar esta plaga, tan difundida en la región pirenaica por la influencia y vecindad de Francia.

Por este breve recorrido se ve el cuidado de nuestro religioso en dar a la enseñanza teológica una aplicación que iluminase al hombre en sus dudas y le enseñase a vivir en sociedad, cumpliendo a conciencia sus deberes para que se respetasen sus derechos. Y esto no precisamente en cuanto cristiano, sino por una razón anterior y más obvia, por ser miembro de la sociedad humana.

Para comodidad del lector reproduciremos aquí el cuadro que ya en otras ocasiones hemos dado a conocer sobre la cronología de las Relecciones.

De silentii obligatione.....	1526-27	1527, por Navidad. Desconocida.
De potestate civili.....	1527-28	1528, por Navidad.
De homicidio (5).....	1528-29	1530, el 11 de junio (día de vacación).
De matrimonio.....	1529-30	1531, el 25 de enero (día de vacación).
De potestate Ecclesiae prior...	1530-31	1532, en los últimos meses.
De potestate Ecclesiae posterior	1531-32	1533, en mayo o junio.
De potestate Papae et Concilii..	1532-33	1534, entre abril y junio.
De augmento caritatis.....	1533-34	1535, el 11 de abril, que cayó en domingo.
De eo ad quod tenetur etc.....	1534-35	1535, hacia junio.
De simonia.....	1535-36	1536, a fines de mayo o principios de junio.

[5] No obstante el parecer del padre T. Urdanoz, *Obras de Francisco de Vitoria*, Madrid, B A C, 1960, pág. 1070, seguimos manteniendo como fecha en que tuvo lugar la relección *De homicidio* (correspondiente al curso de 1528-1529) el 11 de junio de 1530, según lo expresa el manuscrito de Valencia, no precisamente porque lo diga este manuscrito, como él supone, pues en contra están los de Sevilla, Palencia, Vaticano y Granada, sino porque así se desprende con toda evidencia de los distintos aplazamientos que sufrió la relección y quedaron consignados en nuestro libro, *Los manuscritos del Maestro F. de Vitoria* (Madrid 1928), pág. 135-136.

De temperantia.....	1536-37	En el curso de 1537-38.
De Indis.....	1537-38	Alrededor del primero de enero de 1539.
De iure belli.....	1538-39	1539, el 18 de junio, que cayó en jueves.
De magia.....	1539-40	1540, el 18 de julio, que cayó en domingo.
De magia posterior.....	1540-41	1543, en primavera. Desconocida.

Vitoria no preparó nada propio para la imprenta. Era reacio a sacar a luz sus producciones. Su amigo Clenardo afirmó que, si algún día se decidiera a editar sus cartas, como acostumbraban hacerlo otros humanistas, llenaría el mundo con su fama. Esa correspondencia sería hoy el mejor instrumento para rehacer su biografía y nos permitiría además penetrar en la intimidad de su alma. De ella no se conservan más que algunos fragmentos.

También han desaparecido los originales de sus lecturas y disertaciones teológicas y aun los de las relecciones. Por fortuna queda copia de ellas, aunque incompleta, pues faltan dos, la primera y la última, y además algunos fragmentos de las conservadas. Ese texto precioso es casi la única fuente de que disponemos para conocer su modo de pensar. Es por tanto lógico que se aspire a rehacerlo en su pureza original mediante la confrontación de los manuscritos y de las dos primeras ediciones que los utilizaron, camino largo y dificultoso que sus admiradores y estudiosos se disponen a recorrer.

Después vendrá la historia de su influencia en la literatura teológica y jurídica de los siglos posteriores. Esa influencia fue grande, amplia e intensa, sobre todo en sus discípulos y en cuantos diligentemente lograron adquirir algunos cartapacios de sus lecturas. El caso comprobado de Martín de Ledesma que, haciéndose con buena parte de los mismos, los reprodujo en su comentario al Cuarto de las Sentencias, es significativo y revela el impacto que causaban sus palabras en el auditorio escolar [6].

[6] Cfr. V. BELTRÁN DE HEREDIA, *Las Relecciones y Lecturas de Francisco de Vitoria en su discípulo Martín de Ledesma*, en «La ciencia tomista», 49 (1934) 5-29.

A la admiración y estima del maestro iba unida la afición y entusiasmo por el estudio de las disciplinas teológicas y de los problemas derivados de ellas. Las palabras antes transcritas de M. Pelayo expresan fielmente el proceso de estas manifestaciones y la repercusión que tuvo la teología así restaurada en el derecho internacional público y privado. Domingo de Soto, el primero de sus discípulos fue también autor del primer y más célebre tratado *De iustitia et iure*, señalando una ruta que en pleno siglo XVI recorrerán Báñez, Aragón, Molina etc. entre los impresos y muchos más entre los inéditos. Lo mismo sucede con los tratados sobre la ley, derecho de gentes, derecho de guerra, derivados del *De iustitia et iure* que Vitoria logró actualizar en forma tan sugestiva.

La producción literaria castellana sobre temas de teología positiva en la misma centuria es todavía inmensamente mayor entre los discípulos directos del maestro o de los que se formaron con ellos. Quizá en todo el resto de la Cristiandad no se publicaron en aquel siglo tantos libros de esta índole como los debidos a plumas españolas. Y algo parecido pudiera decirse de otras ramas de disciplinas afines. «Todo el asombroso florecimiento teológico de nuestro siglo XVI — ha podido decir Menéndez Pelayo sin exageración—, todo ese interminable catálogo de doctores egregios, que abruma las páginas del *Nomenclator litterarius* de Hurter, convirtiéndose casi en una biblioteca española, estaba contenido en germen en la doctrina del Sócrates alavés. Su influencia está en todas partes» [7].

[7] M. PELAYO, *Contestación...*, l. c.

GENESIS DEL PENSAMIENTO COLONIAL EN FRANCISCO DE VITORIA

POR REGINALDO DI AGOSTINO IANNARONE

Desconocemos en qué momento exacto Vitoria haya comenzado a interesarse más de cerca en los innumerables problemas suscitados por el descubrimiento, conquista, colonización y evangelización de América. En todo caso no debe olvidarse que desde 1523 a 1526 enseñó en el Colegio de San Gregorio de Valladolid «entonces lugar preferido de la Corte y los Consejos Reales y sobre todo del Consejo de Indias, presidido (desde el 4 de Agosto de 1524) por el ex-General de la Orden Fr. García de Loaisa, el cual, en forma más o menos oficiosa, se asesoraba en sus dudas con los hombres doctos que tenía a su alcance y sobre todo con los Dominicos que conocía mejor por haber sido su prelado» [1]. Cierto que Vitoria afirma, en la *De Indis* I, no haber intervenido en las discusiones y reuniones del Consejo [2], pero eso no quita que haya podido interesarse (como hizo) incluso estando apartado. Baumel, después de haber recordado la parte que, en la controversia de las Indias, se debe a los dominicos, añade: «Ahora se encontraba Vitoria en el convento de S. Esteban de Salamanca; en tal ambiente, participaba de todas las discusiones, todas las ansiedades y todas las esperanzas. Elaboraba progresi-

[1] GETINO, L. G. A: *El maestro Fray Francisco de Vitoria...* Madrid, 1930, p. 144; Cfr. también PEREÑA, L: *El concepto de derecho de gentes en Francisco de Vitoria*. En: «*Revista Española de Derecho Internacional*» t. 5 (1952) p. 606.

[2] «Sed notandum quod... nec unquam interfui disputationi aut consilio de hac materia...» VITORIA, F: *De indis*, I. Ed. Getino, t. 2, pp. 353, 354.

vamente su obra sobre la colonización, con todos los datos de la realidad» [3]. El P. Getino aporta un elenco de 64 misioneros partidos de dicho convento [4]. Verdad es que pertenecen a épocas diversas, pero es sintomático encontrar entre ellos los nombres de aquellos primeros misioneros de la Española que afrontaron el problema de las Indias, Pedro de Córdoba, Antonio Montesinos, Bernardo de Santo Domingo, Domingo de Mendoza, Domingo de Betanzos [5].

Andrés de Vega refería, en el curso académico 1536-37, que ya Vitoria había tocado el problema de la antropofagia en sus primeras lecciones de comentario a la *Secunda secundae* de Santo Tomás, desarrolladas en el curso 1526-29.[6].

En la *De potestate civili* de 1528, hay todo un parágrafo destinado a probar que existen soberanos y magistrados legítimos entre los paganos [7]. Del mismo modo, en la *De potestate Ecclesiae*, I de 1532 afirma que «la potestad temporal y civil se encuentra íntegra entre los paganos» [8], el Papa no es señor del mundo y los infieles son verdaderos dueños de sus tierras [9]. En la misma obra, después de haber expuesto los límites que, a su modo de ver quedaban establecidos en torno a la potestad del Papa, aduce como posible objeción contra la propia teoría el hecho de que «los Pontífices distribuyen las regiones de los infieles como ha ocurrido con los Indios del Nuevo Mundo (De insulanis) descubiertos por los españoles», pero concluye considerando inválida tal argumentación [10].

---

[3] BAUMEL, J: *Les problèmes de la colonisation et de la guerre dans l'oeuvre de Francisco de Vitoria.* Montpellier, 1936, p. 120.

[4] GETINO, L. G. A: *El maestro Fray Francisco de Vitoria...* Madrid, 1930, p. 541.

[5] Ibid. p. 541; Cfr. tambien: CASTRO SEOANE, J: *Aviamento y catálogo de los misioneros que en el siglo XVI pasaron de España a Indias y Filipinas, según los libros de Contratación.* En: «Missionalia Hispánica», 13 (1956), pp. 83-140.

[6] VITORIA, F: *In II-II*, p. 148, 2, n. 15, Ed. Beltrán de Heredia, t. 6, p. 95.

[7] VITORIA, F: *De Potestate Civili.* Ed. Getino, t. 2, pp. 169, 188, 189.

[8] VITORIA, F: *De Potestate Ecclesiae*, I. Ed. Getino t. 2, pp. 6, 10.

[9] Ibid. p. 62.

[10] Ibid. p. 88.

En los apuntes conservados de sus lecciones ordinarias sobre la *Summa* de Santo Tomás se vuelven a encontrar, aquí y allí, alusiones a los problemas creados por la conquista de la nueva tierra los cuales se mezclan con elementos que volveremos a encontrar en las relecciones *De Indis*. En el curso académico 1534-1535, comentando la quaestio 10 de la *Secunda Secundae* Vitoria aborda los problemas de la licitud de obligar a los infieles a abrazar la fe; de si estos pueden tener autoridad sobre los fieles; y de si es admisible la tolerancia de los ritos paganos [11]. En la quaestio 40, dedicada a la guerra, encontramos expuesta una materia sustancialmente idéntica a la de la *De Indis* II, que no resulta diferente por el hecho de ser la exposición, más breve y concisa y carente de referencias explícitas a las Indias, aunque con frecuentes ejemplos tomados de las guerras entre Carlos I y Francisco I [12].

En los últimos meses de 1535 una frase del comentario a la quaestio 60 de la *Secunda Secundae* en la cual niega que la tesis «quod rex poterat indos istos noviter inventos facere servos» pueda deducirse tomando como apoyo un fragmento de las Sagradas Escrituras alegado por los teólogos del Consejo del Emperador [13].

Sin embargo, se encuentra un pasaje verdaderamente sorprendente en la misma *Secunda Secundae* iniciada según el P. Beltrán de Heredia en Noviembre-Diciembre de 1535 [14]. Por su gran importancia, que no ha sido puesta de relieve aun por nadie, que sepamos, insertamos el texto completo.

---

[11] VITORIA, F: *In II-II*, q. 10, aa. 8, 10, 11. Ed. Beltrán de Heredia, t. 1. pp. 190-203.

[12] VITORIA, F: *In II-II*, q. 40. Ed. Beltrán de Heredia t. 2, pp. 279-293.

[13] «Sed tamen in concilio imperatoris theologi ex hoc loco (I, Regum, 8) decepti fuerunt dicentes, quod rex poterat indos istos noviter inventos facere servos, et adducebant auctoritatem istam allegatam». Cfr. VITORIA, F: *In II-II*, q. 60, a. 5, n. 4. Ed. Beltrán de Heredia, t. 3, p. 53. El fragmento es de fines de 1535 como puede deducirse de la quaestio 63, a. 1, n. 6 (Ed. cit. t. 3, p. 225) en la cual subraya la fiesta navideña.

[14] VITORIA, F: *In II-II*, q. 62, n. 1, n. 28. Ed. Beltrán de Heredia t. 3, pp. 81, 82; Cfr. Beltrán de Heredia, V: Introducción al t. 3, ed. cit. p. X

«De lo que se sigue en conclusión que los cristianos no pueden ocupar las tierras de los infieles, si éstos son los verdaderos dueños de aquellas y no son de los cristianos. Otra cosa es si las adquirieron por la fuerza; entonces los cristianos pueden volverlas a tomar, como sucede en Africa que fue arrebatada a los cristianos por los sarracenos. La conclusión es evidente, pues hecha la división de las cosas, esas tierras pertenecían a los infieles y ni ellos ni ninguno de sus soberanos quisieron cedérnoslas. Así pues, siendo ellos los verdaderos propietarios si no nos las quisieron entregar, se deduce que no podemos ocuparlas ni retenerlas. Por tanto en lo referente a estos indios, nadie puede despojarlos de sus tierras, pues además ningun príncipe cristiano es superior a ellos y tampoco es el Papa superior a ellos en lo temporal si no están bautizados, ya que el Papa sólo está sobre aquellos que son cristianos o lo fueron, como los herejes. Verdad es que podemos predicarles y si impiden que les difundamos la doctrina de Cristo, podremos reducirlos por derecho de guerra para propagar el Evangelio. Igualmente, cuando nos encontremos en algún peligro inminente nos será permitido tomar para nuestra seguridad algunos de sus bienes puesto que estas cosas son de Derecho de gentes. De este modo si los españoles pudiesen adueñarse de alguna ciudad francesa que necesitasen para su seguridad, pueden capturarla y con mayor motivo si hubiesen recibido daño de los franceses, ya que todo esto es de Derecho de gentes e igual debe entenderse respecto de los infieles. De todo esto hemos hablado arriba, q. 10»[15]. Como puede advertirse, este fragmento reúne, en síntesis, toda la doctrina de las dos relecciones *De Indis*. Podría considerarse un *autentico esbozo* de cuanto expondrá en ellos.

Mas, en toda la doctrina expuesta durante el año académico 1535-36 abundan los textos en los que, brevemente, se tocan y resuelven argumentaciones y problemas relacionados con el Nuevo Mundo. Recogiéndolos todos se podría seguir la curva de maduración del pensamiento colonial vitoriano. Aparte de los ya reseñados, recordaremos el que trata del dominio, es decir,

[15] *In II-II*, p. 62, a, 1, n. 28 (ed. Beltrán de Heredia, t. 3. pp. 81-82).

de las condiciones requeridas para ser «veri domini» [16] concepto que tendrá una función importantísima en la *De Indis* I además el que coloca a indios y europeos en un plano de igualdad [17]; la puntualización de la libertad de los mares [18]; el replanteamiento del tema de la apropiación de las cosas de los indios y su condición libre, tanto de hecho como de derecho, antes de la llegada de los europeos, subrayando el modo de administrarlos [19];

[16] VITORIA, F: *In II-II*, ap. 62, a. 1. nn. 5, 25, 26. Ed. Beltrán de Heredia, t. 3 pp. 63-81.

[17] Ibid. n. 28. «Sicut si Hispani possent fieri domini unius civitatis Galliae quam indigerent ad securitatem suam, possent capere, et multo magis si mala receperunt Hispani a Gallis, quia totum hoc est de iure gentium, ita de infidelibus dicendum est. Sed de hoc supra diximus, q. 10». VITORIA, F: *In II-II*, q. 62, a. 1, n. 28, Ed. Beltrán de Heredia, t. 3, p. 82.

[18] «...mare est commune iure gentium; ideo dicit quod omnibus licet navigare et piscari in mari, et ita de portu et fluminibus». VITORIA, F: *In II-II*, q. 64, a. 1, n. 5. Ed. Beltrán de Heredia, t. 3, p. 269.

[19] «Dubitatur circa secundum argumentum, an simpliciter liceat ab infidelibus capere omnia bona sua.

Respondetur distinguendo. Quidam sunt infideles subditi principibus christianis, et alii non. De infidelibus subditis idem est iudicium sicut de aliis christianis. Non licet ab eis capere bona sicut nec a christianis, nisi ordine iuris, quia ex eo quod sunt infideles non amittunt ius bonorum suorum. Bene tamen licitum est in favorem fidei plus cogere et gravare illos tributis solvendis quam christianos, ita quod si christiani solvunt decem, quod solvant ipsi quindecim, dummodo non importabiliter. Non tamen sic est de infidelibus, haereticis, quia ab istis bene licet capere bona sua secundum leges; bona enim eorum per legem et publicam auctoritatem sunt confiscata et perdita. Vel infideles non sunt subditi principibus christianis. Et de istis adhuc est distinguendum. Quia vel sunt infideles qui nec de iure nec de facto sunt subditi christianis, quia scilicet nunquam fuerunt christiani, quales sunt *isti insulani* antequam christiani illos occuparent, qui antequam reperirentur nec de facto nec de iure erant subditi principibus christianis. De istis dico quod nullo modo licet de per se capere bona illorum, nec auctoritate publica, quia non amittunt dominium rerum ex hoc quod sunt infideles. Dato enim sint infideles, sunt veri domini. Dico de per se, quia secus esset si aliquando praedicatum esset apud eos evangelium quod noluissent recipere; tunc enim iam liceret praedari eos.

Alii sunt infideles qui, licet de facto non sint subditi, puta quia non fuerunt christiani, bene tamen ipso iure quia occupant terras christianorum, quales sunt turci qui sunt in tota Graecia, et sarraceni africani qui occupant terras christianorum quas principes christiani habuerunt, etc.» VITORIA, F: *In II-II*, q. 66, a. 8, n. 6, Ed. Beltrán de Heredia, t. 3, p. 345.

un pasaje relativo al derecho de propiedad, en el que se advierte la alusión, bien que formulada imperfectamente, al «título» de la conquista fundado en la predicación de la fe cristiana y en las «zonas de influencia» [20].

Tales elementos, apenas aludidos o brevemente tratados en estos escritos, se encontrarán de nuevo, expuestos con mucha mayor extensión y profundidad, en los estudios posteriores en los cuales la argumentación será afrontada directamente. Como anteportada, aparece en el 1537-38 la relación *De Temperantia* la cual es un auténtico *esbozo de política colonial*, sobre todo en el fragmento hallado y dado a conocer por el P. Beltrán de Heredia.

Seguirán, finalmente, las dos *De Indis* cuyo contenido es perfectamente conocido para que sea necesario destacar su importancia. En ellas confluirán, según sea necesario, todas las demás nociones de sociedad y Estado, de potestad civil y eclesiástica, de dominio y justicia, de naturaleza y gracia. Muy pronto aquellos principios generales tantas veces expuestos en la docencia ordinaria y extraordinaria de Vitoria, serán aplicados a un problema particular nuevo y ahí brillará toda la grandeza de su mente indagadora de nuevos horizontes y creadora de nuevas vías. Como bien dice Barcia Trelles «Vitoria es un creador. Frente a su conciencia surge un problema inicialmente desconocido; determinar cúales son las consecuencias jurídicas de la ocupación de territorios hasta entonces ignorados. Este problema nuevo, o al

[20] «... quia secus esset si aliquando praedicatum esset apud eos evangelium noluissent recipere; tunc enim iam liceret praedari eos». VITORIA, F: *In II-II*, q. 66, a. 8 n. 6. Ed. Beltrán de Heredia, t. 3, p. 345; «... «auctoritate publica bene licet facere praedas ab illis (infieles que ocuparon las tierras que antes fueron de los cristianos)... Sed dubium est qua auctoritate hoc liceat et possit fieri. Respondetur quod auctoritate papae. Nam in favorem fidei papa divisit principibus regna saracenorum, ut inter illos non oriretur seditio et ut quisque princeps in illos irruat, ita quod una provincia data est uni regi et alia alteri. Et sic rex Hispanus in provincia sibi determinata potest illos invadere. Tertio dico, quod dato quod sint divisae provinciae istae, nihilominus potest quilibet rex invadere omnes, et licet omnibus principibus indifferenter occupare quamcumque provinciam sarracenorum. VITORIA, F: Ibid. n. 6, pp. 345-346.

menos que se presentaba por vez primera con tal envergadura, pedía una construcción jurídica original» [21].

Sin embargo su doctrina no es nueva en un sentido absoluto, sino en la aplicación, profunda sistemática y amplia de antiguos principios a nuevas realidades. Algunos puntos ya habían sido examinados antes de él por sus hermanos de hábito que le habían precedido en la controversia y habían apuntado soluciones que el mismo Vitoria acogerá. No es cosa que deba sorprender, pues tanto unos como otros partían de la base y se movían en el ámbito de una doctrina común, la tomista, propia de la Orden dominicana. El P. Getino, quizá con cierta ingenuidad afirma que Vitoria «... más que seguidor de antiguas teorías... y más que inventor de nuevos sistemas de gobierno, aplicó la doctrina de S. Tomás a la vida misionera, formulando aquellos principios científicos que los misioneros practicaban o deseaban introducir en las Indias, y que eran costumbres basadas sobre la justicia, fuesen más o menos gratas a los gobernantes y más bien menos a los aventureros» [22].

Las diferencias que existen son, sin embargo, notables. Vitoria aporta una implacable claridad y precisión a la confusión inicial. Frente a los nuevos problemas que se ofrecían a su reflexión, se mueve con independencia de juicio y amplitud de miras. Los pocos o muchos puntos tratados por otros adquieren en él amplitud, mayor conocimiento y consistencia sistemática[23].

Su pensamiento, nacido del tronco tomista, adquiere y conserva una individualidad marcadamente personal.

Siempre en contacto con la realidad de la vida práctica para emplear los términos de uno de sus más destacados estudios «volando más a flor de tierra, señala en términos precisos la

[21] BARCIA TRELLES, C: *François de Vitoria et l'Ecole moderne du Doit international*. En: Academie de Droit International (La Haya): Recueil des cours t. 17 (1927) p. 118.

[22] GETINO, L. G. A: *El maestro Fray Francisco de Vitoria*. Madrid, 1930, p. 156.

[23] Cfr. CARRO, V: *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América*, 2.ª ed. Salamanca, 1951, p. 134.

fórmula concreta que da orientación en la complejidad de la vida humana» [24].

Gran parte de su obra sería inexplicable sin esta vinculación de su teología a la vida, si no se tuvieran en cuenta los acontecimientos y los años en los que vivió y la encendida polémica desencadenada entre los misioneros y teólogos de un lado y los encomenderos y juristas de la otra [25]. Entre los acusados contrastes, Vitoria se encontró situado en el lugar del mundo intelectual que estaba más a la vista, la cátedra de Prima de Teología de la Universidad de Salamanca. Por la fuerza de las cosas no podía eximirse de tomar posición en la tan debatida cuestión. Como ya en la reunión de Valladolid de 1527 a propósito de la ortodoxia de los escritos de Erasmo [26] y en 1531 y 1534 en relación al divorcio de Enrique VIII y las relaciones entre el Papa y el Concilio, temas en los que ya había dicho su palabra, no podía callar en la controversia de las Indias.

Por un doble motivo estaba claramente ligado a la disputa avivada por el P. Montesinos; como profesor de Salamanca y como miembro de la Orden dominicana, con sus misioneros, sus teólogos y su personalidad tan públicamente acusada en España. Y se tenía en cuenta su pensamiento no sólo por sus amigos y correligionarios, como el P. Arcos, sino por el mismo Carlos I. Este, en realidad, si se alarmó ante las noticias circuladas tras la relección *De Indis*, le dió también signos de fehaciente estima; en 1534 por ejemplo, al visitar la Universidad de Salamanca no dejó de asistir a una lección del maestro entre los de otros profesores [27]; o el de 31 de Enero de 1539 «por la buena opinión» que tenía

[24] BELTRÁN DE HEREDIA, V: *Francisco de Vitoria: Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás*. Salamanca, 1934. t. 3, p. XXVI.

[25] Cfr. también MIRANDA, J: *Vitoria y los intereses de la conquista de América*. En: «Jornadas» (Mexico), 57 (1947), 52 pp.

[26] Cfr. GETINO, L. G. A: *El Maestro Fray Francisco de Vitoria...* Madrid, 1930. pp. 85-106.

[27] Cfr. BELTRÁN DE HEREDIA, V: *Francisco de Vitoria*. Barcelona 1934, pp. 119-120. BELTRÁN DE HEREDIA, V: Voz *Vitoria*, en D. T. C. t. 16, col. 3.123; GETINO, L. G. A.: *El maestro Francisco de Vitoria,...* Madrid 1930, p. 128, da como fecha 1536; en nota cfr. texto tomado del manuscrito dela Biblioteca Nacional.

sobre su persona, instrucción y vida, le sometía a examen algunas cuestiones teológicas conexas con los problemas de los indígenas del Nuevo Mundo [28]; el 28 de Abril del mismo año le pedía que escogiese de entre sus discípulos «personas doctas... sacerdotes de buena vida y ejemplo» para enviar a Méjico [29]; y en Marzo de 1541 consultó una vez más al profesor de Salamanca [30].

No obstante la intervención de Vitoria no estuvo determinada exclusivamente por el espíritu de Orden o por su sentimiento de grupo y menos aun sólo por las luchas de escuelas. Es indiscutible que, como dice el P. Carro, el descubrimiento y conquista de América fueron «la ocasión de contrastar teorías y opiniones que polemizaban desde siglos» [31]. Mas igualmente es cierto que Vitoria, como advierte Barcia Trelles, es la personificación de aquellos «moralistas», «inflexibles en sus determinaciones, lógicos, implacablemente lógicos... obsesionados por la preocupación de la verdad a la que subordinaban cualquier otra cosa; conciencias en perpetuo estado de inquietud, que supieron captar aquello que tiene de eterno la vida humana; el culto de la verdad» [32].

Miranda, en un estudio breve pero original, ha querido aislar la posición de Vitoria frente a los varios *intereses*, institucionales y de grupo, en que se dividían las opiniones sobre el descubrimiento de América, y no sin motivo le identifica con los de la Orden de Santo Domingo, con los grupos del poder espiritual, en particular de la Iglesia Católica de España y por fin, con los nacionales [33].

Aunque muy cauto y matizado en la afirmación, parece que

[28] Cfr. texto de la carta en GETINO, L. G. A.: *El maestro Fray Francisco de Vitoria...* Madrid, 1930, p. 152.

[29] Cfr. texto de la carta. Ibid, p. 149.

[30] Ibid., pág. 151. Sobre las relaciones entre Vitoria y Carlos V cfr. BELTRÁN DE HEREDIA V: *Francisco de Vitoria*, Barcelona 1939, pp. 115-140 (cap. 8).

[31] CARRO, V: *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América*. 2.ª ed. Salamanca, 1951, p. 6.

[32] BARCIA TRELLES, C: *François de Vitoria et l'Ecole moderne du Droit International*: En Academie de Droit International (La Haya). Recueil des cours t. 17 (1927), pp. 115, 116.

[33] Cfr. MIRANDA, J: *Vitoria y los intereses de la conquista de América*. En: «Jornadas» (México), 57, 1947, 52 pp.

aquí y allá, quizá obligado por su tesis, se haya dejado llevar por apreciaciones no demasiado exactas. Es incontrovertible que Vitoria se encuadra en una de las partes contendientes, a la que ofrecía toda la fuerza de su ascendiente y la lógica de sus argumentaciones, derivadas del particular sistema, aristotélico-tomista, por él profesado. No obstante, verle condicionado y determinado por las posiciones de la Orden dominica, negarle la posibilidad de moverse en una «órbita propia» [34] es, al menos, exagerado. Cuando se afirma, por ejemplo, que una discrepancia fundamental con la teoría tomista era inadmisible y que la no aceptación de ella condicionaba la misma permanencia en la Orden, se olvida una realidad muy clara. De un lado que entre los dominicos existieron de hecho otras corrientes diferentes de la tomista; y de otra que en su época y en España el mismo Vitoria no estaba *determinado* a aceptar esta dirección ni fue su principal difusor sustituyendo, como se sabe, las sentencias de Pedro Lombardo por la *Summa Theologica* de Santo Tomas. Además él sabe tomar posiciones conscientementes [35] contrarias a las de una gran parte de su Orden en una cuestión, entonces opinable, pero

[34] Ibid, p. 51: «Como hemos dicho estas ideas y estas realidades de la orden dominica condicionan la posición general vitoriana frente a los intereses de la Conquista. No podemos concebir a Vitoria moviéndose en órbita propia. Su pensamiento tuvo que ceñirse a los principios teóricos e ideológicos de la Orden a que pertenecía. La discrepancia fundamental con ellos no era admisible. Una posición contraria hubiera abierto un abismo entre Vitoria y su Comunidad. La pertenencia a la Orden y la permanencia en ella suponían la aceptación en lo fundamental de su teorética y de su ideología».

[35] Que él era consciente de encontrarse entre los opuestos *intereses*, para expresarnos como Miranda, de su Orden y de los Franciscanos, se desprende del siguiente fragmento: «Dubitatur quae pars est verisimilior. Ad hoc dico quod pro utraque parte ego sum suspectus, quia ego sum thomista et de ordine predicatorum. Ex alia parte sum doctor Parisiensis, qui iurant tenere conceptionem virginis. Sed certe ex nulla harum partium ego negabo veritatem, quia Parisius non exigitur tale iuramentum, nec iurant articulos parisienses. Et sic non habeatis me suspectum in hac parte». VITORIA, *In III*, q. 27, a. 2; Ms. CXXIII I-17, Biblioteca Publica de Evora; Cfr. BELTRÁN DE HEREDIA, V: *Los manuscritos del Maestro Fray Francisco de Vitoria O. P. Estudio crítico de introducción a sus lecturas y Relecciones.* Madrid-Valencia, 1928, p. 98.

acerbamente combatida, la Inmaculada Concepción, con palabras de inequívoca claridad «y así en este punto no creáis ni a los predicadores ni a los menores, pues ninguno defiende su postura por amor a la verdad sino por una perniciosa discusión, como dice el Abulense» [36]. Por lo que se refiere a la ausencia de una tan férrea disciplina en la Orden dominicana sobre las cosas de América, basta recordar lo que el mismo Vitoria escribe al P. Arcos sobre los acontecimientos de la conquista del Perú:

«Si yo desease mucho el arzobispado de Toledo, que está vaco y me lo huviesen de dar porque yo firmase la inocencia de estos peruleros, sin duda no lo osara hacer, antes se seque la lengua y la mano, que yo diga ni escriba cosa tan inhumana y fuera de toda cristiandad. Allá se lo hayan y déjennos en paz. Y no faltarán, *etiam intra Ordinem Praedicatorum* quien los dé libres, *immo laudet, et facta et caedes*». [37]

Frente a tales hechos, no podemos ciertamente admitir con Miranda una tan fácil «alineación» de Vitoria con posiciones e intereses sean de quien sean. Uno de los títulos de su grandeza reside precisamente en que encontrándose de un lado del campo, ha sabido elevarse a la construcción de un sistema límpido y lógico, basado sobre aquellos fundamentos más éticos y humanitarios que quepa imaginar. Si interviene en la polémica lo hace siempre como teólogo y hombre superior, con aquella sinceridad, seriedad y ponderación que caracterizan a los auténticos hombres de pensamiento.

[36] «Et sic in ista parte non acredatis nec predicatoribus nec minoribus, quia nulli defendunt suam partem zelo veritatis, sed quadam contentione pernitiosa, ut dicit Abulensis». Ibid. p. 98.

[37] Cfr. GETINO, L. G. A: *El maestro Fray Francisco de Vitoria. Su vida, su doctrina e influencia.* Madrid 1930, p. 146: «Por entonces escribe el P. Beltrán de Heredia, aun dentro de la Orden dominicana, habia frecuentes discusiones, sin que todos asintiesen al parecer del catedrático de Prima». Cfr. BELTRÁN DE HEREDIA, V: *Francisco de Vitoria.* Barcelona, 1939, p. 132.

SINTESIS TEOLOGICO-JURIDICA DE LA DOCTRINA DE VITORIA

Por el P. TEÓFILO URDÁNOZ O. P.

Ante las terribles crisis actuales, todos los ideólogos y gobernantes del mundo apelan a la urgencia de las justas normas de la nueva Comunidad mundial, como la única medida salvadora de la paz y de la misma humanidad. Y en primer plano, los Papas, fieles intérpretes de la revelación y del mensaje de salvación de Cristo, repensado en profundidad y declarado por la reflexión teológica en la Iglesia. ¿No se afirma con pleno fundamento por muchos que la encíclica *Pacem in terris* de Juan XXIII, la encíclica por excelencia de la hora actual, que se ocupa de clarificar esta problemática presente proclamando los derechos y deberes del hombre en el nuevo orden universal, en parte refleja los enunciados de Vitoria a veces en transcripción literal? Y en dicha encíclica se remansan doctrinas proclamadas en numerosos documentos de Pio XII. Posteriormente el Concilio en su famosa Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, sobre la Iglesia en el mundo actual, P. II cap. V, consagra como enseñanza católica esta concepción de la sociedad universal con los derechos y deberes de los hombres en ella, siguiendo de cerca la línea de la *Pacem in terris* pero aún con más insistencia y vigor obligante.

Decididamente la *edad atómica* debe calificarse también como la *edad de Vitoria*, la edad en que obtiene plena *conciencia* y *realidad* normativa su misión del mundo como *comunidad universal* de los pueblos. Nuestra exposición sintética habrá de tener en cuenta esta nueva *actualidad* de sus ideas, presentándolas cmoo

solución de los problemas vivos del presente. De lo contrario se hace inútil y carente de interés el estudio sintético de sus doctrinas si no las desgajamos de sus contextos históricos antiguos y las situamos en la corriente de vida de la humanidad actual. La nuestra sin embargo será mera *valoración de su actualidad teológica*, con alusiones a los citados documentos de la Iglesia, ya que incumbe a otros su debida valoración *jurídico-internacional*.

I. ORIGEN Y ESTRUCTURA ESQUEMATICA DE LAS RELECCIONES

Más adelante va el texto de la Relección que aquí introducimos y en síntesis comentamos. Es una de las dos célebres *relecciones internacionalistas*, ocupadas en esclarecer los nuevos problemas de los derechos de paz y de guerra entre los pueblos, que surgieron como consecuencia del primer paso en *el fenómeno de planetización*, cual es el descubrimiento de los pueblos de América y subsiguiente asombroso recorrido por toda la geografía del nuevo continente por los audaces descubridores, misioneros y colonizadores, que luego se prosiguió con la vuelta al mundo de Magallanes y Elcano y con el descubrimiento de todas las Indias insulares. Dicho fenómeno, que marca también el comienzo de la Edad moderna, planteaba en toda su desnuda realidad la gran problemática de la *comunicación* de todos los hombres y pueblos de la tierra con continuos movimientos migratorios, contacto de pueblos y relaciones de humana convivencia y comercio siempre más estrechas. La *conciencia* humana y cristiana va a empujar el genio inventivo de nuestro pensador a descubrir también y formular en estas dos relecciones los principios luminosos de la moral y el derecho que han de regir este nuevo orden internacional planetario.

A ellas se hace preceder el texto de la relección *De temperantia*. Es porque en ésta se contiene el primer esbozo o borrador de ellas en forma de un amplio *excursus* o fragmento que Vitoria separó de aquella conferencia solemne para darle un desarrollo ulterior adecuado y que, recientemente encontrada entre sus

manuscritos, se restituye en la edición crítica a su contexto original [1]. En él aparece cómo la nueva problemática surgió incidentalmente del tema sobre la templanza, a propósito de la práctica inhumana de la antropofagia y sacrificios humanos que, según Vitoria había oído, se daban entre los aborígenes de la provincia de Yucatán. Sin embargo la relección en sí de la templanza sentaba la base de dichas preocupaciones y daba pié para el planteamiento de los nuevos problemas humanos internacionales, pues no trata, como el título pudiera hacer creer, de una cuestión de *moral subjetiva* e individual, es decir, de la virtud de la templanza como tal y de la moderación virtuosa en el uso de los placeres de la comida y de la vida sexual, sino del *problema antropológico de la relación del hombre a las cosas*, o del dominio que tiene el hombre sobre ellas y de las *limitaciones* objetivas a que pudiera estar sujeta —por derecho natural, divino o humano— la facultad de utilización de las mismas para sus necesidades vitales; y de un *problema social*, lógicamente derivado de aquel, sobre las relaciones de justicia o derechos y deberes que pudieran tener los hombres en torno a ese uso viviendo en comunidad, a la vez que relaciones de caridad, supuesta la solidaridad de toda la familia humana en el uso conjunto de los bienes de la tierra.

La cuestión así planteada era terreno abonado para las nuevas elucubraciones. En la relección como tal Vitoria exponía el primer tema, de los derechos y deberes en el uso de los bienes de la tierra. Pero la exposición quedó muy truncada. Falta enteramente la segunda parte, en que anunciaba el estudio de los deberes inherentes a la función sexual en el matrimonio, es decir, de la

[1] T. URDÁNOZ, *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas*. Edición bilingüe, introducción general y comentarios con el estudio de su doctrina. Madrid BAC 1960, 1375. pp. Entre las obras fundamentales para el estudio histórico de Vitoria deben citarse, P. LUIS G. A. GETINO, *El Maestro Fr. Francisco de Vitoria. Su vida, su doctrina e influencia*, 2.ª ed. (Madrid 1930); *P. V.* BELTRÁN DE HEREDIA, *Los manuscritos del Maestro Fr. Francisco de Vitoria* (Madrid-Valencia 1928); Id., *Francisco de Vitoria* (Barcelona 1930), con numerosos otros trabajos parciales y artículos del mismo benemérito historiador. Asimismo P. RUBÉN C. GONZÁLEZ, *Francisco de Vitoria. Estudio bibliográfico* (Buenos Aires 1946). Sobre la inmensa bibliografía en torno a Vitoria damos cuenta en esa nuestra citada obra.

procreación de los hijos. Hubiera sido en extremo interesante que Vitoria hubiese realizado tal estudio, pues su genio inventivo habría, sin duda, lanzado ideas innovadoras sobre este acuciante tema de natalidad y plan familiar de hijos, adelantándose quizá en siglos el planteamiento del tema demográfico y de control de la natalidad, otro de los más tremendos problemas de la hora actual.

El *excursus* o fragmento a la cuestión 5ª, sobre la antropofagia y sacrificios humanos, lo reservó Vitoria para desarrollar las consecuencias *jurídicas* de la guerra de intervención contra los bárbaros que aún mantenían tales prácticas inhumanas, planteando por vez primera *la legitimidad de las ocupaciones pacíficas y conquistas bélicas* de las regiones americanas, con el consiguiente problema general de las relaciones y derechos de paz y de guerra entre los pueblos. Así surgió *el esbozo* o inmediata preparación de su pensamiento internacionalista, que el maestro se apresuró a retirarlo para darle un desarrollo debido en las siguientes conferencias, que fueron las *dos relecciones* citadas.

Se trata aún de un esquema rudimentario respecto de ellas, que, no obstante, esboza el plan completo por Vitoria concebido y dejado inconcluso, con otras dos partes dedicadas a las relaciones de gobierno o administración colonial y a principios para la obra de evangelización, supuesta la ocupación justa de aquellos territorios. Y constituye además *la preparación próxima* de esos dos principales trabajos, a los que va unido por inmediata conexión de tiempo. En efecto, el referido fragmento con su relección *De temperantia* datan de fines de 1537; y un año después, en la Navidad de 1538, es pronunciado el discurso programático *De indis*, al que sigue pronto el otro solemne *De iure belli*, tenido el 19 de junio de 1539.

El pensamiento internacionalista queda, pues, elaborado *en año y medio*. Después cesó el maestro en esta linea de elucubraciones teóricas, sin proseguir el programa trazado. Otra cosa es la *génesis y precedentes doctrinales* de sus ideas. Admira ver cómo Vitoria se ha situado, ya desde el principio de sus reflexiones teológicas, en la misma línea de pensamiento innovador y concepciones nuevas, en las cuales se mantuvo sin concesiones de ninguna clase a las teorías medievales. Su evolución fue muy homogénea, notándose que su pensamiento se va aclarando y estructurando más a medida que plantea nuevas cuestiones al contraste con los hechos.

Sobre todo se advierten *principios claros y fijos* desde ese comienzo de sus reflexiones teológicas sobre la nueva problemática. Estos fluían de las grandes doctrinas antropológicas, morales y sociales de la *Suma* de Sto. Tomás en que se había formado y que luego introdujo como *fuente* inmediata o texto de su enseñanza teológica: Las nociones de base de la persona humana, espiritual y libre, de su dignidad ingénita como fuente de prerrogativas morales imprescriptibles o derechos fundamentales, y del dominio radical del hombre sobre todas las fuerzas y bienes de la naturaleza; la igualdad de todos los hombres en estas sus prerrogativas básicas, la concepción del derecho natural como base de todo el orden humano de relaciones justas y su neta distinción del orden sobrenatural o propiamente cristiano, etc. Con Sto. Tomás fueron sus grandes discípulos fuente directa de inspiración para Vitoria, especialmente los a él tan próximos cardenales Torquemada y Cayetano. Este sobre todo había escrito en su *Comentario a la Suma*, estampado en 1517, el famoso pasaje de la II-II, q. 66, a. 8 sobre el estado de libertad jurídica de los pueblos no cristianos que, en alusión velada a los pueblos recientemente descubiertos, marca en frases luminosas la nueva trayectoria y moderna concepción de las relaciones entre las naciones, sentando varios principios fundamentales que Vitoria va a desarrollar.

Y, como apoyo de esta pronta aparición de principios nuevos en la mente de Vitoria, debió ejercer enorme influencia la *tradición clara y firme sobre la libertad y dominio legítimo de los naturales* y sobre las condiciones humanitarias con que debían ser tratados como hombres libres, que reinaba en los ambientes conventuales y universitarios de Valladolid y Salamanca desde las famosas *Juntas de Burgos* de 1512, en que, ante Fernando el Católico y sus consejeros, el dominico Antonio de Montesinos, por delegación de sus hermanos misioneros de La Española que primero protestaron contra las encomiendas y en cuyo ambiente se formaba Las Casas, presentaba las quejas y puntos de vista de aquellos

misioneros y motivaba las primeras declaraciones sobre la *libertad personal* de los indios, capaces de dominio y libre derecho de propiedad de sus bienes. Y los misioneros no cesaron en sus constantes luchas, proseguidas después con indomable tesón por Las Casas, en favor del principio de la libertad y condiciones humanitarias y justas del trabajo de los indios.

Sin embargo, es cierto que esta visión tan cristiana y nueva de la *libertad personal* de los indios y el trato humanitario en su gobierno y administración, que el celo de los misioneros y el tesón polemista de Las Casas lograron imponer a la conciencia cristiana de muchos, no resolvía todo el problema. Los miembros de las *Juntas de Burgos* de 1512 que formularon la declaración de principios en la primera de las siete proposiciones: «Los indios son vasallos *libres* del rey de España, no esclavos,» daban por supuesto *el dominio o poder político* adquirido sobre los pueblos descubiertos, negando solo el *dominio despótico* o condición de esclavos de los naturales. Y los teóricos de aquellas Juntas, el dominico Matías de Paz con su *De dominio regum Hispaniae super indos*, y el jurista Palacios Rubios en su *De insulis oceanis*, escritos ambos en 1512, justificaban dicha autoridad o dominio político de los reyes de España sobre aquellas tierras en virtud de la *teoría teocrática medieval*, que afirmaba la potestad universal de la Iglesia, también en el dominio de lo temporal, sobre todo el orbe y la consiguiente concesión y donación perpetua hecha por Alejandro VI del dominio de aquellos paises descubiertos al Rey católico para los fines de la predicación evangélica. Más crudamente aún, el nominalista Maior, el primero en plantear expresamente el tema de la legitimidad de la conquista de los pueblos infieles (que los españoles encontraron en el mar Atlántico) en su *Libro II de las Sentencias*, publicado en 1510, y años después Ginés de Sepúlveda, justificaban dicha conquista no solo por los falsos títulos del teocratismo medieval sobre la licitud de la guerra a los infieles en virtud de la prevalencia del derecho divino de la fe, sino también, ya en plena linea del imperialismo renacentista, admitiendo la barbarie natural de los aborígenes, que les hace esclavos por naturaleza según la teoría aristotélica. Por ello, a los príncipes cristianos les era lícito ocupar

sus tierras y someterles a efectiva servidumbre, a que por naturaleza estaban destinados [2].

En la doctrina de estos autores es indudable que no pudo inspirarse Vitoria, quien además no parece haber conocido directamente dichos escritos, aunque sí, en sus fuentes anteriores, los supuestos teóricos que él sometería a una refutación definitiva. Porque esos autores, aun el grupo misionero con el mismo Las Casas en su primera época, daban por supuesta la *soberanía política* de España sobre los pueblos ocupados, que ellos fundaban en el teocratismo e imperialismo político de la cristiandad medieval. Pero son justamente estas teorías las que Vitoria iba enseguida a demoler. Quedaba por abordar lealmente el problema *sobre los mismos fundamentos jurídicos* de aquel dominio político, o legitimidad de la conquista y colonización emprendidas, que nuestro teólogo por primera vez plantea y soluciona sobre nuevos cauces jurídicos basados en una concepción *universalista* de nuevo estilo: la sociedad natural de todos los pueblos.

Por eso, se acepta comunmente, respecto de estos antecedentes inmediatos, *la originalidad del pensamiento de Vitoria.* El mismo tiene conciencia de ella y la declara con sencillez como conclusión del exámen crítico de las antiguas teorías: «*Debe notarse que yo nada he visto escrito de esta cuestión ni he asistido a ninguna disputa o consejo acerca de esta materia.* Puede, pues, ocurrir que algunos

[2] MAIOR, *Comment. in II Sent.*, dist. 44 q. 3; q. 9.4. Cfr. P. Leturia, *Mayor y Victoria ante la conquista de América:* Anuario Asoc. F. de V. 3 (1930-31) p. 43-87. MATÍAS DE PAZ, O. P., *De dominio regum Hispaniae super indos*, edición V. Beltrán de Heredia: Archivum FF. Praedicatorum 3 (1933) p. 133-177. Textos del DR. PALACIOS RUBIOS, *De insulis oceanis*, en ELOY BULLÓN, *El problema jurídico de la dominación de España en América antes de F. de Vitoria:* Anuario de la Asoc. 4 (1933) p. 99-126; Tanto la obra de JUAN LÒPEZ DE PALACIOS RUBIOS: *De las Indias del mar Océano*, como la obra de FRAY MATÍAS DE PAZ: *Del dominio de los Reyes de España sobre las Indias* han sido traducidas y acotadas por Agustín Millares Carlo precedida de una introducción de Silvio Zabala, en el Fondo de Cultura Económica de México en 1954. I. GENESII SEPULVEDAE, *Democrates alter sive de iustis belli causis apud indos*, ed. crítica bilingüe por A. LOSADA (Madrid CSIC 1951). Su inofensivo *Democrates primus*, que trata de la milicia cristiana, con otros escritos de polémica, como la *Apologia* se hallan en *Sepulvedae Opera* (Madrid 1870) t. 3-4.

tal vez funden el título de su negociación o dominio en alguno de los anteriores, no sin alguna razón. Pero yo, hasta ahora, no puedo sentir otra cosa que lo dicho». *De indis*, (P. 2, De tit. non legit. n. 16). El maestro delata, en esta salvedad, la novedad de los puntos de vista lanzados, y no tenemos por qué dudar ante tan espontanea confesión.

El origen, pues, de la doctrina internacionalista de Vitoria ha de verse en la preclara e inventiva inteligencia del maestro formada e inspirada en los principios de la teología de Sto. Tomás y sus grandes discípulos precedentes, como Juan de París, Juan de Torquemada y Cayetano. Son estos principios las grandes verdades del mensaje evangélico sobre la igualdad y la fraternidad universal de los hombres, su dignidad de personas libres e hijos de Dios salvados por Cristo, fuente de normas perennes de una ética y derecho naturales. Estas verdades supremas de la revelación, conjugadas con los mejores datos de la filosofía antigua sobre la ética y derecho naturales, formaban el tesoro común de la tradición teológica, organizada por Sto. Tomás. Vitoria debe a una profunda penetración y recta comprensión de esta teología perenne tomista, y en la fidelidad a ella, el haber incubado y enunciado los principios inequívocos del derecho y orden internacionales.

Ello, sin duda, fue posible merced a su genio personal y clara inteligencia inventiva, estimulada por una *conciencia cristiana insobornable*. Por ello, ante los nuevos problemas derivados del descubrimiento y ocupación del nuevo mundo, no se contenta con aceptar fáciles e interesadas soluciones, fruto de una organización histórica ya superada, cual era la de la cristiandad medieval, sino que una serena reflexión en seguros principios teológicos le lleva a descubrir a su vez las bases de la comunidad universal de los pueblos.

Estas nuevas ideas normativas surgen espontáneamente en las meditaciones de nuestro teólogo. Por eso, ya dijimos que se advierte una pronta y homogénea evolución en la doctrina de Vitoria sobre esta materia, sin fluctuaciones y casi sin etapas distintas de desarrollo. Las nuevas ideas afloran a su pluma desde sus primeros escritos. Ya en su primera relección *De potestate civili*, de

1528, aparecen textos de los más expresos y clarividentes sobre la organización de una comunidad internacional, y sólo se advierte una mayor preferencia por la idea vigente y más limitada de la cristiandad medieval sobre el concepto netamente universalista de la sociedad de todo el orbe. Luego en la primera *De potestate Ecclesiae*, de 1532, refuta ya la fundamentación medieval de un pretendido poder político del Papa y del emperador sobre el mundo. Después, en sus lecciones ordinarias sobre la *Suma*, plantea varias veces el problema sobre los nuevos pueblos descubiertos, rebatiendo la idea de una supuesta pérdida del derecho de propiedad en tales infieles y sentando la idea del pleno *dominio* propiedad que tienen sobre sus tierras, así como de la soberanía que poseían sus príncipes legítimos, antes de que dieran causa justa de guerra y ocupación. Pues ya en ellas acepta plenamente la división de Cayetano de tres clases de infieles, y observa que *isti insulani* se encuentran en la tercera categoría de infieles, no sometidos a las naciones cristianas *nec de iure nec de facto*. Por otra parte, no debe olvidarse que tanto en la relección *De potestate civili* como en estas sus lecciones ordinarias reportadas, perfila ya Vitoria su concepto del *derecho de gentes* con sus fecundas aplicaciones al campo internacional [3].

Por estas breves, aunque muy verdaderas, indicaciones sobre el origen y madurez interna de la doctrina de nuestro teólogo internacionalista se verá que es lógico y hasta necesario tener en cuenta esas otras obras, e incluir en nuestra síntesis alusiones a esos textos complementarios. La cronología de los mismos, aunque se sepa con detalle, no importa mucho tenerla siempre en cuenta, dada la homogeneidad de su pensamiento en toda esta materia.

* * *

Para facilitar el análisis de los textos impresos, parece también útil presentar aquí *el esquema* o división interna del contenido de las presentes relecciones. Este esquema va extraido del plan o divi-

[3] CAYETANO, *Comment. in.* II-II, q. 8 n. 1. Vitoria cita con elogio este texto, como una de las bases de su doctrina. *De indis* P. 1 n. 16; P. 2 n. 7, 11.

siones del mismo autor, aunque con trabajoso esfuerzo. Porque las relecciones no tienen un formato escolar, con un orden claro y divisiones esmeradas, sino un estilo suelto y un tanto desordenado dentro del género escolástico de discusión de los problemas teológicos. Ya lo hacía notar, respecto de todas las relecciones, el diligente preparador de la edición de Ingolstadt en su *Praefatio ad Lectorem:* «El autor, a causa de su extraordinaria inteligencia que penetra en estas materias como los más doctos genios, menos cuidadoso parece de las palabras. Se acuerda poco del orden y de lo que se había propuesto disputar al principio. De ahí parece provenir el que a veces use de redacción demasiado escolástica y concisa; otras no responde a los argumentos propuestos. A veces da solo una respuesta a muchos argumentos. Otras, disputando la cuestión planteada, refuta algún argumento o inserta otras cuestiones y dudas. Y en ocasiones, de las cuestiones planteadas al principio de la relección omitió totalmente algunas, como en las *De matrimonio* y *De temperantia*».

Pero esta redacción un tanto confusa justamente libera de la árida geometria de *la disputatio* escolástica con su uniforme sucesión de argumentos y réplicas, acercándose más al tono de una conferencia moderna, que Vitoria pretendía adoptar, como más apto para la discusión de temas de actualidad. Esto hace en revancha, que la lectura de sus textos sea menos fatigosa que la de otras «disputaciones» de otros teológos escolásticos. Y sobre todo que, cuidadoso como andaba de tratar los temas en estilo «conciso, como prensado y con las menos palabras que sean precisas para mi intento», ha tenido Vitoria el mérito de consignar y condensar a veces en muy breves y precisos razonamientos, que pueden pasar desapercibidos, geniales e innovadoras ideas.

En cuanto a la omisión de partes de relección que notaba el citado editor, no son esos los únicos casos. El examen detallado de las relecciones ha probado que casi todas quedaron inconclusas. Nuestro teológo al comienzo de ellas suele anunciar dos, tres o cuatro partes a tratar. Luego se observa la falta de alguna de ellas. Esto ha dado lugar a especulaciones sin fundamento. Porque todas las partes que escribió Vitoria las conservaron sus discípulos con amor, incluso cuando, por excepción, dos trozos de las

relecciones separadas por su autor del texto, se conservaron solo en sus manuscritos. La explicación, más sencilla, es que Vitoria no se proponía escribir ensayos monográficos completos, sino lecciones solemnes o conferencias que debían durar dos horas. Cuando había desarrollado el núcleo esencial o el escrito tenía la suficiente amplitud calculada, nuestro autor ponía punto final, sin preocuparse de completar el temario de cuestiones prefijado.

Esto se hace más patente si reproducimos los esquemas de estas relecciones, que ayudarán al estudio del texto. Tomando la primera, *De temperantia*, ésta es la más típicamente incompleta, en que nuestro teólogo, después de haber anunciado en el proemio dos partes con un temario abundante de cuestiones, interrumpe sin más su discurso una vez expuestos los puntos principales y con materia suficiente para llenar el espacio de dos horas de conferencia, aun separado el fragmento que él mismo desprendió de la relección. Fácil es aquí la reconstrucción del esquema previsto:

PARTE 1ª. *Si está obligado el hombre a conservar su vida y por qué alimentos.*

Cuestión 1.ª Si está obligado en general a ello y por qué derecho (n. 1).
» 2.ª Si es permitido comer toda clase de alimentos, excepto carne humana (n. 2-4).
» 3.ª Si es lícito comer carne humana (n. 5-6).
» 4.ª Si es lícito ofrecer sacrificios humanos (n. 6-7).
» 5.ª Si es lícito hacer la guerra a los bárbaros por esta causa *(Es el fragmento* hallado y ahora reintegrado, conteniendo el primer esbozo de las dos relecciones *De indis)*.
» 6.ª Si es lícita la abstinencia perpetua de ciertos alimentos fuera de extrema necesidad (n. 8-9).
» 7.ª Si es lícito abreviar la vida por la abstinencia (n. 9-12).
» 8.ª Si en necesidad extrema es lícito privarse de cierta clase de alimentos (n. 13-14).
» 9.ª Si puede la Iglesia prohibir cierta clase de alimentos. *Falta.*

PARTE 2ª. *Si está obligado el hombre al uso del matrimonio para la conservación de la especie.*

Cuestión 1.ª Si hubo alguna vez obligación de procrear hijos. *Falta.*
» 2.ª Si existe actualmente esta obligación. *Falta.*
» 3.ª Si dado que hubiera de perecer el género humano, estarían los hombres obligados a engendrar hijos, aun ligados por votos u otros impedimentos. *Falta.*

Vengamos ahora a la principal relección internacionalista, *De indis*. En ella es aún mayor el desfase entre el esquema inicial anunciado y la obra o contenido realizado, aunque éste sea importantísimo. En la introducción se anuncian, en efecto, *tres partes* a tratar:

1.ª *Con qué derecho han venido los indios en poder de los españoles*, o el derecho de España a la ocupación y soberanía de las Indias.
2.ª *Qué potestad tienen los reyes de España sobre ellos en lo temporal y en lo civil*, o sus relaciones de gobierno politico, administrativo y económico con los paises ocupados.
3.ª *Qué pueden los reyes o la Iglesia sobre ellos en lo espiritual y religioso*, o principios para la obra de evangelización de los indígenas.

El contenido real de la relección conserva la división en tres partes, pero *muy distintas*. Es preciso llegar al segundo apartado, de los titulos ilegítimos, para encontrar netamente señalada por el autor esta división en tres partes: Una, sobre los presupuestos o preámbulos de doctrina, y las otras dos en torno a los títulos, primero ilegítimos y luego legítimos, de conquista. Dichas partes fueron distinguidas, por el editor Boyer, de la edición 1ª. de Lyon, con tres sumarios distintos, con propia enumeración. Todos los sumarios con los números indicadores que dividen el texto, fueron conservadas por las ediciones posteriores. Por ello se

hace necesario conservar esta guía ilustradora de sumarios y números marginales, y hacer siempre la referencia a los textos de Vitoria por dicha numeración, aunque a veces tan irregularmente distribuida.

Solo en el curso del texto señala Vitoria claramente *la subdivisión* por los diversos títulos de ocupación. De ellos se extrae fácilmente la tabla tan simétrica y esclarecedora de las dos series de titulos que conviene tener a la vista:

PRIMERA PARTE. *Los presupuestos.*

1. Preámbulo sobre la necesidad de consultar las dudas de conciencia en torno a los problemas de gobierno y examinar éstos a la luz de la teología, n. 1-3.
2. Cuestión previa sobre el dominio de los infieles o existencia en ellos de derechos y autoridad legítima antes del descubrimiento, n. 4-24.

SEGUNDA PARTE. *Titulos ilegítimos alegados para la conquista de América.*

1.º Autoridad universal del emperador, supuesto soberano del mundo, n. 1-2.
2.º Autoridad universal del Papa, o su pretendido señorío sobre el orbe, n. 3-7.
3.º El derecho de descubrimiento o invención, n. 7.
4.º Derecho de compulsión de los indios infieles que se resisten a recibir la fe cristiana, n. 7-15.
5.º Los pecados contra naturaleza y autoridad de los príncipes cristianos para reprimirlos, n. 15-16.
6.º La elección voluntaria, o aceptación de la soberanía española, n. 16.
7.º Por concesión o donación especial de Dios, n. 16.

TERCERA PARTE. *Títulos legítimos para la conquista de América.*

1.º Derecho de natural sociedad y libre comunicación, y consiguientes derechos primarios de sociabilidad natural, n. 1-8.

2.º Derecho de evangelización y subsiguiente mandato de protección y tutela misional, n. 9-12.

3.º Derecho de intervención en defensa de los convertidos, n. 13.

4.º Poder indirecto del Pontífice de deposición e instauración de gobierno cristiano sobre pueblos convertidos, n. 14.

5.º Derecho de intervención humanitaria en defensa de los inocentes y para abolir sacrificios humanos, n. 15.

6.º Por libre elección debidamente garantizada, n. 16.

7.º Derecho de intervención por petición de aliados o confederados, n. 17.

8.º Título probable. Tutela o mandato colonizador sobre pueblos retrasados, n. 18.

Las tres partes de esta rica tabla de materias, lejos de adecuarse con las tres antes mencionadas, solo llegan a desarrollar parcialmente la primera cuestión. Como tantas otras veces, Vitoria no llegó a exponer todo su vasto programa. El primer punto, que concierne al problema teórico sobre el derecho de España a obtener la soberania sobre los paises descubiertos, era ya de tal envergadura que a él dedicó toda esta relección, de discusión de los títulos jurídicos de conquista y posesión, y hubo de añadir toda la siguiente *De iure belli*, que discute sobre los cauces jurídicos de intervención y ocupación bélicas, o la teoría general del derecho de guerra.

Las otras dos cuestiones anunciadas quedaron sin recibir su exposición cumplida. Se referían, la primera, a esclarecer las *relaciones de gobierno tanto político como administrativo-económico* de España con los paises indígenas, supuesta ya la ocupación justa; la tercera debía establecer los *principios de una evangelización pacífica*, en la que respondía por fin al texto bíblico sentado como *lema* y referente a las normas de evangelización y bautismo de los infieles. Hubiera todo ello constituido un completo tratado de *Etica colonial* cristiana. Y así el fragmento de la relección *De temperantia* contiene un primer esbozo de todo este programa. En él Vitoria más que sobre la parte después desarrollada de los titulos de conquista y derecho de guerra se extiende en largas reflexiones sobre estos problemas prácticos de administración colonial y evangelización pacífica (conclusiones 1-2, 9-13).

Es todo lo que ha quedado de él en torno a estos problemás prácticos de buen gobierno colonial, cuestiones de esclavitud y trata de negros, de encomiendas, monopolio comercial y política económica y, sobre todo, principios sobre evangelización y métodos misionales, con el subsiguiente gobierno espiritual de los nuevos cristianos, uno de los fines más importantes de la administración colonial de España.

Por eso Mons. J. Höffner, en su gran síntesis sobre la *Etica colonial española* [4], ha notado esta falta en los teólogos del siglo XVI, que todos ellos dedicaron gran atención al problema teórico de los títulos de conquista y derecho de guerra, descuidando casi del todo en sus tratados escolásticos los temas prácticos de esta ética colonial. Era porque no encontraban estos temas tratados en las relecciones de Vitoria, de las que todos ellos dependen.

En todo caso la pérdida no era irreparable, porque tales normas prácticas de administración colonial derivaban como consecuencia del núcleo de problemas resueltos por Vitoria. Las Casas y su grupo de teólogos misioneros suplieron con creces esta laguna, puesto que en sus largas disputas con los colonizadores perfilaron las normas cristianas de un justo gobierno colonial, en la misma orientación de los principios de Vitoria. Es lástima que no fueran íntegramente cumplidas sino en la ocupación y evangelización de Filipinas.

II. PRESUPUESTOS FUNDAMENTALES.

No es posible hacer resaltar en breves páginas toda la riqueza de principios, doctrinas e ideas nuevas contenidas en estas célebres *relecciones internacionalistas* de Vitoria. Menos aún desarrollar una exposición teórica completa de las mismas en todo

[4] JOSEPH HÖFFNER, *La ética colonial española del Siglo de Oro. Cristianismo y dignidad humana*. Vers. esp. de F. A. Caballero (Madrid 1957) p. 457 ss.

su contexto y condicionamientos históricos. Tendríamos que repetir la amplia síntesis que ya dimos en la edición completa de las Relecciones, con todo el cúmulo de datos históricos-doctrinales allí reunidos, y aún alargarla más.

En las breves páginas de que disponemos, vamos a glosar algunas de esas ideas, las que son de valor eterno y ofrecen mayor actualidad. Si Vitoria ha sido apelado, con razón, *Padre y fundador del derecho internacional* moderno, es que puede hablar al mundo de hoy con un mensaje válido aún para nuestro tiempo. Este mensaje es el de la teología católica hablando a las conciencias de los hombres, con su labor reflexiva sobre el mismo mensaje evangélico para penetrarlo y explicar todas sus virtualidades. Hay que entresacar, pues, estas doctrinas más luminosas del árido estilo escolástico y disputatorio en que van expuestas, cotejándolas con el nuevo Magisterio internacionalista de la Iglesia.

Tomamos como base la principal relección *De indis*, a la que agregamos algunos aspectos de la *De temperantia*.

1. La conciencia moral ante los problemas jurídicos-internacionales.

La relección *De indis* se introduce con un preámbulo (P. 1, n. 1-3) en que Vitoria plantea, abiertamente y desde las primeras líneas, el problema entero. El maestro salmantino se hace eco de las *disputas* en torno al problema indiano. Sus expresiones no delatan fuertes rumores, ni menos protestas o algaradas callejeras, sino más bien se refieren a serenas disputas en torno a graves dudas sobre la justicia y consiguiente rectitud de conducta de gobernantes y administradores sobre la ocupación y administración de los vastos territorios de un mundo recién descubierto. Argumentando en forma de cuestión disputada, trata de demostrar contra supuestos o reales opositores que tal disputa no era tan ociosa y estéril porque la justicia no aparecía tan clara en tales negocios.

La actitud de Vitoria es serena y diáfana. Cita con gran respeto a los Reyes Católicos y a Carlos V y cree indudable, por considerarlos gobernantes cristianos y rectos, que en tales problemas han obrado después de largas consultas que les hayan dado seguridad de conciencia. Lejos, pues, de lanzar anatema y condenación general sobre gobernantes, consejeros y colonizadores, de nuevo supone y cree que la cuestión en su conjunto «ha sido examinada y comprobada» según sanos criterios morales. Pero en negocio tan vasto sospecha que haya «otras dudas particulares» sobre injusticias cometidas que merezcan dilucidarse, pues en fuerza de oirse «tantas muertes, espoliaciones e injurias» allí cometidas no parece que ha quedado en todo salva la justicia.

Vitoria, pues, no parece abrigar dudas —desde el punto de partida y menos en las palabras finales de la relección— *sobre la justicia global* de la conquista, sino sobre los fundamentos teóricos que se daban y sobre cuestiones o hechos particulares de administración y gobierno. Son los que él va a dedicarse a demoler, para construir nuevos títulos o una nueva fundamentación teórica, valedera para toda ética colonial y derecho internacional futuros.

La cuestión era típicamente discutible, aunque no fuera para obligar a gobernantes y subalternos a una revisión a fondo de sus derechos y títulos, lo cual nuestro teólogo tampoco pretendía. La disputa teológica puede tener otras finalidades; puede ser «no del género deliberativo, sino demostrativo», para indagar mejor los fundamentos teóricos de una verdad o derechos. De ella podría derivar una revisión de la conducta práctica. No serían los reyes de España quienes hubieran rechazado una revisión teológica de sus derechos y conquista, cuando ellos ofrecen el único caso en la historia de que una nación *revisara su obra con verdadero examen de conciencia* bajo sola presión de teólogos consejeros.

Planteado así el nuevo problema, con sus ingentes dudas y aporías, insiste en reclamar a su competencia de teólogo la suprema instancia en la apreciación global, desde los principios de la ciencia divina, de aquellos nuevos acontecimientos y el dictar normas de justicia en la apreciación de los mismos. «No pertenece solo a los jurisperitos fallar en este asunto», afirma, pues son negocios que «han de ser examinados por las leyes divinas más que por la humanas» (n. 3). Aquellos naturales, en efecto, no estaban sometidos a ninguna ley civil de los Estados cristianos,

sino a los solos dictados de la ley natural y divina. En este orden de relaciones la competencia superior del teólogo sobre la del jurista es innegable.

Vitoria venía vindincando con energía desde su primera relección *De potestate civili* esta superior función de la teología para examinar toda suerte de relaciones humanas, sociales, jurídicas y políticas de los individuos y de los pueblos, y emitir sobre ellas juicio moral, como dictamen normativo aun para los gobernantes. En el memorable prólogo de aquella relección política, afirmaba ya esta misión y competencia suprema de la teología para analizar, a la luz de la Verdad divina, todos los problemas humanos y desarrollar los principios de un orden divino, al cual deben someterse todas las normas sociales, jurídicas o políticas. Como ciencia de la verdad revelada, la teología incluye dentro de su campo y perspectiva universal todo el orden ético, jurídico y social, ya que todas las estructuras sociales forman parte del orden moral y teológico como conjunto de medios que conducen los hombres hacia su fin eterno o apartan de él, y por los supremos principios de la fe y el orden divino de la salud deben ser iluminadas.

En tal encuadramiento de lo temporal y político en lo teológico no se llega a una confusión de campos. *La teología de las realidades terrestres* no debe discurrir por los dominios jurídicos y políticos para suplantar estas ciencias dictaminando en cuestiones meramente humanas según la propia finalidad e intereses temporales, sino, respetando la propia autonomía de estas disciplinas, para ilustrar, dirigir y confirmar desde lo alto de los principios revelados, toda indagación y verdad de las mismas.

Esa competencia o instancia superior teológica que primero vindicaba Vitoria para las doctrinas socio-políticas o del poder civil, aquí la extiende al campo de *las relaciones internacionales*, o problemas jurídicos de convivencia de los pueblos. Así su teología de las realidades terrestres se va a constituir también en este otro vasto campo de las relaciones entre los pueblos, haciendo de él no solo el teólogo-jurista del derecho público interno, sino el primer internacionalista y teórico del derecho internacional.

Pero observamos aquí una particularidad. Vitoria no solo apela a dicha alta autoridad o función sapiencial de la teología para

discutir los problemas de ocupación bélica y evangelizacion de Indias, sino que reclama de una manera especial la función de la *conciencia moral* y cristiana: Los negocios de Indias han traido una problematicidad especial, engendrando problemas o *dudas de conciencia*. Se trata, en último término, de «cuestiones de conciencia». Y como tales problemas o dudas afectan directamente a la conciencia cristiana de gentes creyentes, «a los sacerdotes, es decir, a la Iglesia toca dirimir y fallar».

Por eso Vitoria plantea largamente la cuestión previa sobre los modos de resolver tales dudas de conciencia. En ellas entran no sólo los casos prácticos dudosos, sino otros teóricos que implican doctrinas y principios necesarios para la formación de una recta conciencia cristiana. Y la vía general para su formación, o solución esclarecedora de sus dudas, es consultar la doctrina de la Iglesia que nos viene por los intérpretes de su Magisterio, «a quienes la Iglesia ha constituido para esto, como son los prelados, los predicadores y confesores, peritos en la ley divina y humana», o teólogos en general.

El planteamiento de Vitoria es de gran actualidad. El hombre moderno hace también apelación insistente a la *conciencia*, como único guía que dirige su conducta en todos sus problemas, humanos, religiosos o morales. La conciencia, como expresión de su propia y auténtica personalidad, sería la suprema instancia y norma de su vida, por encima de toda norma objetiva, de las leyes humanas o divinas y aun por encima de la revelación. Los derechos de la conciencia serían absolutos como los de la persona misma, por lo que no tendría que doblegarse, en sus convicciones íntimas, ante ninguna norma o presión exterior. Los «objetores de conciencia» son un caso típico de este subjetivismo personalista tan difuso en la mentalidad actual, que apela a la conciencia propia como suprema norma. El otro caso extremo sería el principio teórico de la *libertad religiosa* absoluta: El hombre recibiría una *vocación libre* de salvación y se ordenaría libremente a Dios y a su culto religioso según su conciencia. Cualquiera de las formas de culto religioso que los individuos o grupos religiosos adopten según su conciencia, gozarían de los mismos derechos absolutos. Dios mismo aceptaría el riesgo de desviación

de esas conciencias inviolables hacia otros cultos falsos; incluso el ateismo sería una forma legitima y aceptada por Dios de actitud religiosa, cuando es expresión de una conciencia sincera...

Pero esta imagen tan falseada e interpretación errónea del principio de la conciencia, fruto del personalismo racionalista y del existencialismo subjetivista, ya lo rebatía aquí de antemano Vitoria. Es cierto que la conciencia personal es la norma inmediata y universal del obrar moral de cada individuo. En este sentido se erige en norma directiva y juez competente de las acciones de cada uno, y todos los problemas humanos de recta ordenación de las acciones en la esfera subjetiva, o social y jurídica, se convierten en otros tantos problemas de conciencia, como Vitoria aquí plantea.

Pero esta conciencia, que es simple conocimiento *aplicativo* de la ley moral a nuestras acciones, o presencia *psicológica* en el alma de un orden moral exterior, tiene por su naturaleza carácter de norma subjetiva dependiente de la ley objetiva, regulada o normada a su vez por las exigencias de un orden moral impuesto a la naturaleza por Dios. En la tradición teológica la conciencia es llamada *la voz y pregonero interior* de Dios, que se hace fiel eco de todas sus prescripciones y mandamientos.

Tal es la recta concepción de la conciencia que pone tan de relieve Vitoria. De ahí su insistencia en apelar a una *recta formación* de la conciencia, a la solución de todas sus dudas mediante la diligente consulta a las fuentes del conocimiento moral, a los testimonios autorizados y peritos en la ley humana, natural y sobrenatural. La conciencia debe reflejar fielmente estas normas de la ley moral, y a su vez intimarlas al sujeto. La conciencia cristiana, por su parte, es lógico que se forme en el conocimiento asiduo de la verdad revelada, que el Magisterio de la Iglesia propone auténticamente y lleva a conocimiento de todos los creyentes a través de los teólogos, predicadores y confesores.

Vitoria contesta de antemano al subjetivismo actual y su desviada concepción de una conciencia personal independiente, proponiendo ya la solucion del *probabiliorismo moral*. Es verdad que este término evoca las interminables discusiones del casuismo posterior. Pero encierra una gran verdad teórica en torno a la

conciencia, además de resolver el problema práctico de las dudas de conciencia. El maestro, que revela un gran virtuosismo casuista, refleja ya el comienzo de las especulaciones sobre *los sistemas morales*, aún limitadas a los dos básicos del probabilismo y probabiliorismo.

Nuestro teólogo se propone aquí sobre todo formular la norma obligatoria de la formación de la *conciencia recta*, en la que convienen todas las escuelas de la teología católica: El hombre no tiene libertad para poner actos con dudas sobre su moralidad o licitud. Para obrar con conciencia recta se exige cierta *seguridad* o alguna *certeza* sobre la bondad, o al menos licitud, de la acción a poner. En consecuencia, la primera obligación de una conciencia recta, en todos los asuntos dudosos, es salir de la duda, indagando en las fuentes del conocimiento moral, sea por sí sea, especialmente para una conciencia cristiana, consultando el Magisterio de la Iglesia a través de los representantes del mismo. Vitoria insiste en este primero y fundamental aspecto, acentuando cómo sobre todo en negocios públicos y graves, con posible perjuicio de de los demás, los cristianos no se deben guiar fácilmente del propio parecer, tantas veces basado en propias conveniencias, sino que deben someterse al dictamen de teólogos y peritos en problemas morales.

Asimismo señala claramente la solución de la conciencia errónea fundada en ignorancia invencible, a la cual puede también llegarse aun después de puestos los medios para indagar la verdad. Esta conciencia es también sincera y para el sujeto norma segura de obrar, aunque esté en oposición con la bondad y rectitud objetivas.

El problema casuístico sólo empieza cuando no es posible eliminar las dudas teóricas y es menester tener *conciencia prácticamente cierta* ante la urgencia de obrar. En la relección siguiente se extiende ampliamente nuestro teólogo en la formación de esta conciencia práctica, distinguiendo claramente las dudas teóricas de dicha certeza práctica, formada por principios reflejos, en los numerosos casos de dudas sobre la guerra justa (*De iure belli*, n. 27-31). Su posición neta es la del *tuciorismo probabiliorista*, común dentro de la teología tradicional de Sto. To-

más y su escuela. Sostiene que en las dudas no es lícito exponerse a cometer pecado, o a inferir injuria, sino que se ha de seguir lo seguro, a no ser que se esté en pacífica posesión del derecho o medien otras presunciones legítimas. Y rechaza con energía el probabilismo en las causas de guerra justa, o en dudas de justicia sobre el derecho de otros (n. 27-29).

Se ha querido ver en Vitoria un sostenedor del probabilismo por algunos defensores de este sistema moral [5]. Pero se trata de una simple apariencia, originada por el doble sentido del término. Con gran frecuencia usa las expresiones de «argumentos probables», de «persuasión probable», etc., siempre en el sentido tradicional de la certeza práctica que se puede tener en las cosas contingentes fundada en razones de verosimilitud notablemente mayor y, por lo tanto, suficientes para formar conciencia segura. En numerosos contextos aparece esta idea suya de lo probable como equivalente a certeza moral. Así, la «ignorancia probable» la entendía como ignorancia invencible o error de buena fe [6] y, sobre todo, designaba siempre como «razones probables» y «persuasión probable», los argumentos apologéticos con que se prueba la verdad de la revelación cristiana y producen el juicio de credibilidad, el cual al menos ha de tener certeza moral [7].

Y, en general, es inútil rastrear en los textos de Vitoria algún probabilismo, más o menos laxo, cuando es conocida su tendencia más bien rigorista en los problemas morales. Su contextura vital y científica era la del teólogo de *conciencia insobornable*, la misma que le llevó al examen de los derechos de ocupación en las Indias.

[5] Así le consideran, entre otros A. LANZA, *Theologia Moralis* t. 1 (Taurini 1949) n. 373; LUCIUS RODRIGO, *Tractatus de conscientia morali* t. 2 (Santander 1956). n. 410.—Puede verse, sobre el planteamiento actual del tema y su enfoque histórico, T. URDÁNOZ, *La conciencia moral en Sto. Tomás y los sistemas morales:* Cienc. Tom. 79 (1952) p. 529-576: T. DEMAN, *Probabilisme:* DTC, t. 13 col. 417-619.

[6] *De indis*, P. 3 n. 6; *De iure belli*, n. 32: «Posita *ignorantia probabili facti aut iuris*, potest esse... bellum iustum, id est, excusatum a peccato *bona fide*. Quia *ignorantia invicibilis* excusat a toto».

[7] *De indis*, P. 2 n. 13, 14, 15; *Fragmentum de temperantia*, concl. 13. Cf. T. URDÁNOZ, *Obras de Francisco Vitoria*, p. 516 ss., 540 ss., donde hemos mostrado el probabiliorismo de Vitoria.

Es cierto que hoy día probabilismo y probabiliorismo se han acercado mucho entre sí, pasadas ya antiguas querellas, y pueden ser libremente defendidos en la Iglesia, con los otros sistemas afines. Pero la actitud de Vitoria, y el probabiliorismo moderado en general, implica una repulsa más clara y consecuente del personalismo racionalista que exalta el valor absoluto de la conciencia subjetiva y de la actual moral de la situación. La auténtica rectitud de una conciencia sincera está en reflejar con fidelidad las normas morales impuestas por el Creador, porque su valor normativo es relativo, representativo de la norma objetiva. Ante las «dudas de conciencia» el primer deber del hombre es indagar la verdad. Persistiendo las dudas, la prudencia dicta se siga un razonable y seguro camino a través de indicios de mayor probabilidad. Solo después de estos diligentes esfuerzos, el error e ignorancia pueden llamarse invencibles, o de buena fe. La actual moral de orientación existencialista llama en cambio conciencia sincera a cualquier *opción libre* o camino en cada situación elegido a impulsos de esas mil inclinaciones y conveniencias subjetivas, que condena Vitoria, abocando así hacia el amoralismo anárquico.

Cumple señalar cómo este *principio metódico* vitoriano es realizado puntualmente en el Magisterio más reciente de la Iglesia. Las Encíclicas de los Papas, exponente máximo de ese Magisterio ordinario, vienen orientando e ilustrando las conciencias cristianas sobre las nuevas «dudas» o problemas que se suscitan con las actuales realidades del mundo. Así han creado una doctrina social, una doctrina política y últimamente una doctrina internacional.

Como en las cuestiones tratadas por Vitoria, este Magisterio social o político se ejerce sobre problemas del orden temporal. Los Pontífices formulan las normas éticas de estas relaciones de los hombres con la realidad terrestre, o de convivencia entre los individuos y los pueblos, invocando las fuentes de la revelación, o los principios de la ley natural en cuanto confirmados y de nuevo proclamados en el mensaje evangélico. Y autorizan sus enseñanzas apelando a este mensaje de Cristo, aun cuando vayan a veces dirigidas a toda la humanidad y declaren prin-

cipios de moral natural, como hacen las Encíclicas *Mater et Magistra* y *Pacem in terris*.

Justamente en ésta, junto con la apelación a la doctrina revelada, se proclaman los principios morales como contenidos en la *conciencia*, en una aserción programática inicial: En lo más íntimo del ser humano, el Creador ha impreso un orden que *la conciencia humana* descubre y manda observar estrictamente» (PT, n. 5). Bien patente es en el texto la noción auténtica de una conciencia que refleja el orden impreso por el Creador, de una «conciencia recta» o ajustada a la verdad objetiva, que de nuevo se redita en el discutido texto del derecho al culto religioso (PT 14). Es precisamente la idea que enunciaba Vitoria.

2. El personalismo y los derechos fundamentales de la persona humana.

La releccion *De indis* prosigue planteando otra larga cuestión liminar que tambien es presentada como *fundamental*, anterior a toda discusión de los títulos legítimos e ilegítimos, y destinada a sentar unos principios generales bajo cuyo enfoque se iluminan los *problemas teológico-jurídicos* que se van a discutir sobre la estructura del nuevo orden internacional.

Vitoria la propone como cuestión *sobre el dominio de los indígenas*, es decir, si los nativos antes de la llegada de los españoles, poseían real dominio, sea público o privado, o eran verdaderos dueños y señores tanto en bienes materiales como en el terreno de la autoridad y dominio político (P. 1 n. 4; cf. n. 4-14).

El fundamento de la posesión y propiedad de bienes era tratado en toda la literatura teológica y jurídica bajo este título *de dominio rerum*. Bajo él se incluyeron no solo las prolijas disquisiciones de los civilistas en torno a los modos de adquisición, transferencia y pérdida de la propiedad de los bienes, sino tambien las primeras especulaciones sobre la filosofía del derecho de propiedad y el fundamento del derecho en general. Esto último se introduce sobre todo por obra de Vitoria el cual, ya en sus comentarios a la materia *del dominio y la propiedad* hacía preceder una elevada especulación sobre la fundamentación humana y teológica del derecho

en general. Siguiendo la pauta marcada por Sto. Tomás, descubría que la idea de dominio era general y *analógica*, equivalente a la noción de facultad moral o exigencia de algo, es decir, al derecho en general, comprendiendo en sí todos los modos analógicos de posesión sobre las cosas, o de potestad y autoridad sobre las personas [8].

En este plano y concepción del dominio se sitúa Vitoria más abiertamente al proponer este problema en la relección. Su pregunta equivale a plantear la cuestión de *la capacidad jurídica de los indígenas* y *de todos los hombres* en general. El profesor salmantino debe defender los derechos humanos de los indios contra las doctrinas falsas de numerosos teóricos de su tiempo. Eran ante todo las teorías nacidas de la concepción medieval del *orbis christianus* sobre el dominio teocrático universal del Papa como fuente de todo poder, espiritual y temporal, que condujeron a negar todo derecho y legítima posesión a los infieles y, según Wyclif, a todos los que se hallan en grave pecado. Y aun más la antigua *teoría aristotélica*, resucitada por los humanistas, de que algunos hombres nacen esclavos por naturaleza. Con los relatos venidos de la colonización americana sobre la condicion salvaje y crímenes inhumanos de los indios, prendió rápidamente en muchos publicistas esta idea aristotélica aplicada a los naturales. Los indios eran de aquella clase de pueblos bárbaros y hombres salvajes, que no distan mucho de los animales y por carecer de uso de razón suficiente son incapaces de gobernarse y de verdadero dominio. Es extraño cómo se generalizó por entonces este duro concepto de los indígenas y recayó sobre ellos la pública sentencia de servidumbre irremediable, con privación de la dignidad y derechos humanos [9].

---

[8] F. de Vitoria, *Comentarios a la II - II de la Suma Teológica*, q. 62 a. 1 n. 49 ss. Cf., nuestra exposición de este tema teológico, T. Urdánoz, *Tratado de la justicia:* BAC, *Suma teológica bilingüe*, t. 7 (Madrid 1954) p. 432 ss. Véase el resumen histórico de las teorías que aquí impugna en nuestro estudio, *Obras de Vitoria* p. 518 ss.

[9] Hemos trazado el resumen histórico de estas teorías en *Obras de Vitoria*, p. 218 ss. 518 ss. También J. Höffner, *Etica colonial española. Cristianismo y dignidad humana*, cit. p. 25-65, 90 ss., 292 ss.

Al enfrentarse con aquel falso sobrenaturalismo que abocaba ya en el protestantismo, y con este concepto paganizante y cruel de los humanistas y deshacer sus equívocos, Vitoria penetra en el fondo de la cuestión y a la luz de la sana antropología, filosófica y cristiana, establece el *fundamento* y fuente de todos los derechos: *Es la dignidad del hombre como ser racional, inteligente y libre, es decir, como persona.* Nuestro teólogo no emplea casi este término, entonces no tan de moda, pero sí su concepto real y sus expresiones equivalentes. El hombre se constituye en persona moral y sujeto capaz de derechos y deberes por su racionalidad, ya que por el uso de su facultad racional y consiguiente libertad tiene *dominio de sus propios* actos y es por ende dueño de elegir libremente sus destinos y usar de las cosas y criaturas inferiores para sus propios fines.

La facultad racional y voluntad libre, como actividades específicas del *alma* espiritual que estructuran *la conciencia* humana en su propia interioridad de ser subsistente, responsable y autónomo, son la raíz y fundamento de la *persona* moral del hombre pues le otorgan el ser capaz de dominio o de derechos. Los animales irracionales no tienen dominio, por carecer de razón y libertad. Sin base alguna concedía Silvestre —como más tarde también otros juristas— que unos irracionales pueden dominar a otros. Sólo por metáfora puede atribuirse el dominio a los seres infrahumanos; faltándoles alma racional y libertad carecen de dominio propio, por lo que tampoco son sujetos de derechos ni se les infiere injusticia (n. 20).

Vitoria exalta, pues, *la dignidad de la persona humana* por estos términos equivalentes y llenos de sentido: Todos los hombres, en fuerza de su naturaleza, son dueños o *señores (domini)*, y llevan un innato *dominio* o *señorío* que irradian en todos sus actos y relaciones con el mundo y con los hombres. Expresiones tan notables y que él prodiga en todos los tonos no tienen sentido alguno de *poder físico* o dominación por la fuerza, que es rechazado expresamente (n. 20), sino de misterioso esplendor o majestad impreso por el Creador en el alma. Los niños desvalidos, los locos e idiotas lo llevan al igual que los poderosos, aunque impedido en su ejercicio, porque son portadores de un alma inmortal

con sus valores eternos. Porque la racionalidad, que constituye a los hombres en sujetos de dominio y señorío, no hace falta que sea actual y perfecta (n. 21, 22).

Porque no se trata, insiste nuestro teólogo, del «dominio civil» que los hombres se otorgan y cuyas formas son determinadas por el derecho positivo. Se trata del «dominio natural», que «es dado por Dios con la misma naturaleza», y que por lo tanto es *inalienable* con toda la suma de derechos humanos que este señorío natural implica (n. 5, 6).

Porque Vitoria conoce y alega los títulos de esta dignidad inviolable, o señorío natural, de la persona humana. Se funda en su *origen divino*, ya que «está dado por autoridad del Creador» (n. 5) y se confunde «con *la imagen de Dios en el hombre*» (n. 5, 6, 21). Esta imagen es primeramente una participación del supremo dominio y señorío de Dios en el mundo, como está dicho en la Escritura (n. 5). A éste se sigue el otro título de su destino personal, transcendente al mundo, que le constituye en ser autónomo, dueño de sí o *sui iuris* e insubordinable a ninguna criatura. El niño, a diferencia de los irracionales, se constituye ya por esto en centro personal y subsistente: *non est propter aliud sed propter se* (n. 21).

En cambio, el maestro no alude aquí a los titulos sobrenaturales que tanto ennoblecen y elevan *la dignidad de la persona del cristiano*, aunque le sean conocidos. Su pensamiento se mueve en el plano filosófico y de un orden natural, desde el cual deshace fácilmente las teorías del falso sobrenaturalismo teocrático y wiclifita: El dominio o derechos inviolables de la persona se fundan en la imagen de Dios en el hombre. Esta imagen dada con la creación es imborrable, como la misma naturaleza (n. 6). Ni la infidelidad, pues, ni los pecados o crímenes pueden destruir esta dignidad inviolable y dada con la naturaleza humana.

Esta honda filosofía personalista es, sin embargo, expuesta en concisos razonamientos y como de paso, con el solo intento de su aplicación final al caso de los indios. Pero esta aplicación es justamente *la culminación* de dicha filosofía, por necesidad universalista. Vitoria proclama que los nativos de Indias, en cualquier extremo de degradación y condición salvaje en que se

encuentren, son *dueños y señores de sí mismos y de sus bienes*, es decir, *tienen la dignidad humana de personas libres e inviolables* con todos los derechos y deberes fundamentales, inherentes a todo ser humano (n. 23, 24). Esto lo asegura después de recorridos los casos extremos: infieles, pecadores, niños, idiotas y dementes, de todos los cuales prueba que no pierden dignidad y derechos, al menos su capacidad jurídica. Pero además, con un análisis de gran realismo, muestra que en los indios se dan síntomas claros de ejercicio actual de vida racional en los varios aspectos de la organización humana, aunque muy rudimentaria y, por lo tanto uso actual de sus derechos. Su aparente idiotez o degradación, se debe más que nada a la mala y salvaje educación, añade (n. 23) con sano optimismo y confianza en la capacidad indefinida del progreso humano mediante eficaz labor educativa.

El principio personalista así expuesto para establecer *la libertad natural* de los indios con su dignidad de personas, no lo ha limitado Vitoria a esta cuestión previa, sino que lo extiende, de una manera declarada o implícita, a todas las especulaciones subsiguientes. Puede decirse que es su principio *fundamental* operante a lo largo de estas relecciones jurídicas. En virtud del mismo va rechazando todos los titulos ilegítimos de falsos imperialismos, injustas agresiones o desposesión inicua de sus derechos a los naturales. Y en constante apelación a esta dignidad personal de que todos los hombres son portadores con sus derechos inalienables, va desarrollando los derechos fundamentales de los hombres y de los pueblos en sus relaciones de convivencia social e internacional, a lo largo de la segunda parte de esta y de toda la siguiente relección. Todos ellos van formulados en una reclamacion continua a las exigencias básicas *iguales* de que gozan los hombres en todo el universo, en virtud de su naturaleza humana.

Con esta formulación tan explícita de la dignidad y excelencias de la persona, como fuente y fundamento de derechos inviolables, Vitoria liga la declaración de los *derechos fundamentales* a ella inherentes. A ello tiende esta cuestión preliminar, a formular los más básicos y universales. El maestro se detiene en demostrar especialmente *la libertad* de todos los hombres, incluidos infieles y salvajes, su capacidad jurídica y legitimidad de sus

derechos de dominio privado y político. Pero a la vez, aquí y a lo largo de estas relecciones, constantemente invoca el respeto a la integridad de la persona, significado en el derecho de legítima defensa, la *inviolabilidad* de la misma con su fama, honor y legítimas posesiones, que es de continuo afirmada con la fórmula de que es «ilícita toda injuria», personal o real; y asímismo de manera muy marcada *la igualdad jurídica* de todos los hombres y pueblos, con sus típicas expresiones: los mismos derechos tienen los españoles respecto de los indios y sus territorios que ellos respecto de nosotros si nos hubieran descubierto... o que los españoles respecto de los franceses...

Bajo la inspiración de este supremo principio de *igualdad e inviolabilidad* de los derechos de la persona, procede luego Vitoria a su innovador desarrollo de los derechos de natural *comunicación*, asociación libre, comercio y emigración, aun intercontinentales, principio de libertad de los mares, etc. Sin duda, el maestro salmantino no se ha cuidado de ordenar un catálogo de estos *derechos fundamentales*, al estilo de las declaraciones actuales de los derechos humanos. Pero de sus textos, así como de otros teólogos-juristas que le siguieron, bien puede extractarse un catálogo bastante completo de estos derechos y deberes del hombre, como otros ya lo han hecho [10]. En ellos se contienen al menos potencialmente.

Asímismo debe decirse que este principio personalista, junto con el de solidaridad o sociabilidad natural, son los puntales sobre los que Vitoria ha estructurado todo su pensamiento político e internacionalista. En sus formulaciones y razonamientos se advierte cómo las estructuras sociales y las normas de ordenación recta de las mismas van fluyendo connaturalmente *del doble principio* del hombre, como persona libre e inviolable, y como animal social y político. Las relaciones justas de humana convivencia van surgiendo en su pluma al compás de una conjugación sabia de los dos principios dentro de la multitud congregada de

---

[10] V. CARRO, *Derechos y deberes del hombre* (Madrid 1954); L. SÁNCHEZ AGESTA, *El concepto del Estado en el pensamiento español del siglo XVI* (Madrid 1959).

los hombres. Al menos los dos aparecen como supremos principios motores de las instituciones sociales...

Se sabe cómo el principio personalista ejerce tambien la función de *principio supremo* en la *doctrina social* de la Iglesia. Las Encíclicas y otros documentos de los Pontífices invocan continuamente esta dignidad inviolable de toda persona humana, elevada y dignificada aun más en el orden cristiano, como fuente de todos los derechos y deberes, así como pauta suprema para establecer todas las relaciones de convivencia justa.

Esta apelación al personalismo, humano y cristiano, se sucede, como *leit-motiv* y en una linea ininterrumpida, desde León XIII a través de los documentos de los Papas. La concepción personalista se formula y expresa ya bajo todos sus aspectos por Pio XII. Y Juan XXIII ha proclamado solemnemente en sus dos Encíclicas el personalismo como principio capital. Así ya en *Mater et Magistra*, decía: «El principio capital de esta doctrina (social de la Iglesia) afirma que el hombre es necesariamente fundamento, causa y fin de todas las instituciones sociales; el hombre, repetimos, en cuanto es sociable por naturaleza y ha sido elevado a un orden sobrenatural. De este transcendental principio, que afirma y defiende la sagrada dignidad de la persona, la santa Iglesia... ha deducido, principalmente en el último siglo, una luminosa doctrina social» (MM n. 219-220). Y en la *Pacem in terris* establece como principio liminar el concepto y atributos de la persona humana, como fuente de sus derechos fundamentales y de los principios normativos de la ordenación política e internacional, que en ella se desarrollan (PT. n. 9, 10-13). No es menester detenerse en los textos que otros tan ampliamente han comentado [11].

Ni tampoco es necesario subrayar que la culminación de este personalismo cristiano se manifiesta con todo esplendor en el

[11] Entre la abundante literatura sobre esto merecen destacarse los dos más importantes comentarios publicados entre nosotros a las dos Encíclicas, obra de notables colaboradores bajo la dirección del Instituto Social León XIII, *Comentarios a la Mater et Magistra*. 2.ª ed. BAC (Madrid 1963); *Comentarios a la Pacem in Terris*, BAC (Madrid 1963). Nos referimos en nuestras citas al texto de las Encíclicas, en su versión y numeración, publicado en estas obras.

Concilio Vaticano II. Con extraña insistencia se repiten a lo largo de todos sus documentos las expresiones que exaltan la dignidad de la persona humana, natural y cristiana, y la sitúa como piedra angular para la regulación de todas las relaciones humanas, sea en el interior de la vida eclesial, o familiar o familiar social, política e internacional. De modo especial en la Constitución *Sobre la Iglesia en el mundo actual* se definen, primero, los valores constitutivos de la dignidad de la persona humana (P. I. c. 1. n. 11-22) y se la presenta después como principio para la promoción de toda convivencia justa y valores humanos en la vida familiar (P. II c. 2), cultural (c. 2), económico-social (c. 3), política (c. 4) e internacionales (c. 5).

Con razón se ve por los tratadistas en este personalismo la *característica* y primario principio de la doctrina socio-política de la Iglesia. Naturalmente, habría que remontarse para establecer su continuidad a toda la tradicion anterior y a las fuentes de la revelación cristiana. Sobre todo habría que citar, como primera promulgación explícita, las declaraciones de Paulo III en el breve *Pastorale officium* y la bula *Sublimis Deus* dada en 1537 sobre la base de los informes de misioneros dominicos en las que promulgaba la primera *Carta magna* de los derechos humanos y cristianos de los indios, su *libertad* nativa, capacidad de salvación e *igualdad* de derechos básicos con los demás hombres.

Y además se debe tener en cuenta la recta concepción teológica explicitada con brillantez por Vitoria. La apelación al personalismo puede ocultar graves errores, si no se le presenta en síntesis armoniosa con otras esenciales verdades. Es, sin duda, grave error el personalismo racionalista con su autonomía e independencia de la persona humana, origen del liberalismo. Y es un absurdo filosófico el personalismo existencialista, que libera aún más la persona de un principio transcendente y de normas objetivas.

La filosofía social cristiana debe conjugar armónicamente el principio primario personalista con el otro esencial principio comunitario. Que si la persona a nada creado puede ordenarse como a su fin esencial y en un plano transcendente, sino a Dios sólo, y élla misma es fin a cuya perfección se ordenan, como me-

dios, las instituciones sociales, pero en el orden relativo, temporal de la comunidad política, todas las personas individuales han de ordenarse a su vez al bien común de la sociedad, del cual emanan para las personas tantas exigencias de subordinación, obediente servicio y colaboración. Justamente para prevenir posibles desviaciones tanto de un personalismo como del comunitarismo exagerados, reciente documento de la Santa Sede bajo Pablo VI reclama en toda estructura politica justa «una armonizacion *de los dos movimientos complementarios de personalizacion y de socializacion*» [12]. En la linea de esta dialéctica armónica, personalista y comunitaria, se sitúa el pensamiento de Vitoria.

3. El derecho natural, principio de la ordenación política e internacional.

Lejos de oponerse al anterior, el derecho natural es *complementario* de ese principio del personalismo. Se trata de un complemento *normativo*, o más bien, de la expresión en el orden jurídico del mismo principio general de la dignidad natural y exigencias de la persona humana. El derecho natural brota inmediatamente de la naturaleza del hombre, que es fuente propia, a través de sus inclinaciones y relaciones esenciales a Dios, a sí mismo, a los demás hombres y a las cosas, de todo el ámbito de derechos naturales y reglas jurídicas normativas de esas relaciones.

Vitoria ha concebido y expresado su ideario internacionalista en términos de *derechos*. Aunque teólogo, desempeña en estas relecciones el papel primordial de teórico *jurista*, que sienta el orden y relaciones obligadas de los pueblos en las normas del *derecho*. Se trata de principios y reglas jurídicas generales, pues Vitoria no se ocupó de orientaciones y resoluciones concretas de *política*

[12] *Carta de su Santidad a través de la Secretaría de Estado al presidente de la Semana Social Francesa* de Caen, 9 de julio de 1963. El texto prosigue: «De un lado, el movimiento de personalización permite a todos desarrollarse conforme a las exigencias de su propia naturaleza inteligente y libre, estando la sociedad ordenada hacia la persona, y no a la inversa. Pero, de otra parte, en virtud del movimiento de socialización, el cuerpo social persigue su fin, que es el bien común temporal».

internacional. Tampoco se detiene directamente en señalar los deberes de *moral internacional*, aunque también invoca con frecuencia normas fundamentales de amistad y solidaridad, caridad y hospitalaria acogida, etc., respecto de todos los hombres. En todo caso siempre actúa su propia función de teólogo jurista, ya que el derecho es parte integrante de la moral, y como decía Pio XII, el orden internacional de los pueblos ha de ir «fundado sobre los principios morales», es decir, «debe alzarse sobre la roca indestructible e inmutable de la ley moral, manifestada por el mismo Creador mediante el orden natural»[13]. Y es obvio que dicha moral natural, confirmada y promulgada de nuevo por la revelación, es explicada después por el teólogo desde la luz superior de la fe.

Es, pues, en estos principios universales del derecho, es decir, en la *concepción del derecho natural* y de su extensión internacional *en el derecho de gentes*, en donde fundó el pensador salmantino su nueva doctrina internacionalista.

Pero no podemos detenernos aquí en un análisis detallado de esta concepción vitoriana del derecho natural, lo que ya hemos hecho en otras ocasiones [14]. Baste indicar que años ántes, en sus lecciones ordinarias sobre la justicia, Vitoria había ya dado una exposición clara del mismo. Su doctrina, aunque tan matizada, coincide con la de Santo Tomás y de toda la filosofía antigua que, desde Aristóteles, Cicerón y los juristas romanos, venía estableciendo la *división bipartita fundamental* del orden del derecho: en un derecho *positivo*, llamado tambien «legal» o «civil», porque era de la ley humana, constituido como propio de la ciudad; y un derecho natural, *único y universal* como la misma naturaleza humana, cuya *existencia* es atestiguada por la conciencia, que dicta una suma de normas de validez universal con imperatividad y

[13] *Nell'Alba, Radiomensaje de Navidad de 1941:* AA S 34 (1942) p. 1021.

[14] T. Urdánoz, *Vitoria y el concepto de Derecho natural* (Salamanca 1947); Id., *Obras de F. de Vitoria. Introduc. a la Relección De Indis*, p. 551 ss.—Cf. F. de Vitoria, *Comentarios a la II - II de la Suma*, q. 57 a 2, ed. Beltrán de Heredia (Salamanca 1934) t. 3 p. 10 ss., donde se encuentra su importante exposición sobre el derecho natural.

eficacia jurídica en todo equivalentes a las normas dictadas por los hombres.

Vitoria explicaba en pos de Sto. Tomás las cualidades y prerrogativas de esta realidad del derecho natural. En particular, su *innatismo*, o inserción en la misma naturaleza, como una participación de la ley eterna en el hombre, dado con la naturaleza e inscrito en ella, como un imperativo del Legislador supremo, que es Dios. Su *racionalidad*, puesto que se inscribe en la luz natural de nuestro intelecto como hábito innato o actualización primera de la *razón práctica*, llamado *sindéresis*. Por eso, en *su aspecto formal, derecho natural es lo que la razón natural dicta e impone*, es decir, los primeros juicios casi innatos y evidentes sobre lo que en sí es justo y lo injusto, y el conjunto de preceptos o dictámenes universales, ligados por *necesaria connexión* a los primeros y evidentes principios y expresando *las relaciones esenciales* de la persona humana o sus inclinaciones naturales a los fines propios.

De ahí se comprende *la estructura dialéctica* que el derecho natural en esa *ratio naturalis* obtiene. Vitoria hace uso frecuente de ese encadenamiento dialéctico de principios y conclusiones necesarias, clasificando, en pos de Sto. Tomás, todo el ámbito de reglas de derecho natural en tres grados:

1) Los *principia communia* o generales postulados del orden práctico-jurídico sobre lo bueno y justo en sí, análogos a los primeros principios del orden especulativo.

2) Los *preceptos* derivados de aquellos por deducción *inmediata y evidente*, que forman el contenido del decálogo, así como las reglas que conciernen a los derechos primordiales de la persona humana, y a las bases del orden social, familiar, político e internacional.

3) Las llamadas *conclusiones mediatas* que se derivan de los principios naturales por consecuencia más lejana y ya no evidente. Vitoria apunta con razón a las normas del matrimonio indisoluble, a la prohibición de toda fornicación, mentira, venganza privada, etc.

Por esta concepción estructurada del derecho natural, en principios y conclusiones necesarias, se aclara mejor la relatividad de algunas de sus propiedades. Sin duda, el derecho natural es

universal e inmutable en todas sus normas, ya que todas tienen *fuerza obligatoria* o vigencia normativa para todos los hombres y todos los tiempos, como derivadas de la misma naturaleza y reflejando los valores absolutos de lo honesto y justo. Pero su conocimiento o noticia imperante en la conciencia humana no es universal, ya que puede oscurecerse en cuanto a las normas más lejanas, que pueden ser ignoradas en muchos hombres y pueblos. Por eso también puede ir progresando ese conocimiento subjetivo, y de hecho se da un *desarrollo histórico* del derecho natural en esa linea explicativa. Además, muchos derechos naturales y reglas del mismo surgen *nuevos* y comienzan a entrar en vigor al plantearse nuevas relaciones humanas con los constantes procesos de *personalización y socialización*. Otras en cambio parecen modificarse y caer en desuso, no en su valor formal, sino en las profundas mudanzas de las situaciones geográficas o históricas que los teólogos designaban como mutaciones por *razón de la materia* a que se aplican. Con la aparición de nuevas condiciones de vida social o cambios en la misma pueden variar también las aplicaciones de las normas naturales, en sí inmutables. Así, se busca ahora con afán, como varias veces lo ha declarado Pablo VI, si las nuevas investigaciones médicas de los procesos biológicos con sus nuevos medicamentos o píldoras esterilizantes, así como las profundas modificaciones sociales y económicas, pueden traer cambios en la ley moral sobre relaciones del matrimonio y prácticas anticoncepcionistas, al menos en parciales aplicaciones...

En verdad debe decirse que el derecho natural es *susceptible de progreso* y cabe hablar muy bien de «un derecho natural de contenido progresivo». El mismo Vitoria es un elocuente testimonio de esto, pues a él se debe esta proclamacion *innovadora* del derecho internacional con el consiguiente progreso en la formulación de muchas de esas reglas jurídico-naturales.

Su especial interés y dedicación a los problemas del derecho natural se trasluce en las más variadas materias que ha tratado. Asombra observar cómo sobre todo en estas relecciones es *constante su apelación al derecho natural*. Ya en la primera *De temperantia* se invoca profusamente el derecho natural para deshacer falsos prejuicios sobre el uso de los alimentos o esclarecer

algunos preceptos del mismo. No se olvide que, como dijimos, Vitoria sitúa la problemática de la templanza más que en la linea de la *moralidad subjetiva* e individual, es decir, de la moderación virtuosa que se ha de guardar en el uso de la comida y bebida, en el plano *antropológico* de relaciones del hombre a las cosas, y *social-jurídico* de derechos y deberes que en torno a ello pueden tener los hombres y de las limitaciones objetivas a que pudiera estar sujeta la facultad humana de utilización de las cosas para el alimento [15].

Nuestro teólogo jurista se sitúa en toda ella en esta visión universalista de un *orden ético y jurídico naturales* para establecer principios válidos para todos los hombres y todos los tiempos: el derecho y el deber que tienen todos de conservar y desarrollar la propia vida mediante el uso de las cosas; la amplitud inmensa de este poder de uso de las cosas y criaturas irracionales sin que, ante el derecho natural, exista *limitación alguna*, con lo cual deshace el maestro el falso casuismo e interpretaciones que arrastraba aún la escolástica en torno a *prohibiciones divinas* de ciertos alimentos impuros y de supuesto *régimen vegetariano* impuesto por Dios, todo ello derivado de las prácticas judías; en fin la discusion principal sobre la *prohibición fundamental de los sacrificios humanos y la antropofagia*, prácticas intrínsecamente ilícitas por derecho natural, justamente en virtud de los derechos inviolables de las otras personas humanas.

Así Vitoria llega sobre esta visión de un *orden ético y jurídico naturales* para todos los pueblos de la humanidad, a sentar las

[15] Puede advertirse el uso continuo de la doctrina del derecho natural en esta relección de la templanza, por las siguientes indicaciones: N. 1 concl. 1a. establece, en breve y denso análisis, el concepto del derecho natural como fuente de los derechos básicos de la persona y a la vez ley de caridad de la conservación de la propia vida; n. 2 concl. 1a., 2a., vuelve a repetir principios de derecho natural; n. 3 al menos 4 veces apela indistintamente al derecho o a la ley natural; asímismo n. 5 invoca 3 veces, recordando la definición del derecho natural; también n. 6 lo nombra 4 veces, formulando otros tantos derechos naturales de la persona; y en n. 7 condena solemnemente los sacrificios humanos en nombre del «derecho natural y divino», etc. En el «Fragmento» siguiente es asímismo constante la apelación, explícita o implícita, a él.

bases en qué esbozar el derecho de *intervención*, aun armada, por *causa de humanidad* para reprimir los crímenes de antropofagia y sacrificios humanos de los indios de América, con todos los demás supuestos del orden internacional y comunidad humana de los pueblos, en la cuestión 5.ª o *Fragmento* de dicha relección.

Ciertamente en esa exposición preliminar, como en otros lugares, nuestro autor usa indistintamente las expresiones «ley natural» y «derecho natural». Su posición es la del teólogo jurista que tiene en cuenta el entronque del derecho con el orden moral y la consiguiente inserción del derecho natural como una parte integrante de la ley natural. Con la terminología teológica tradicional, bajo los términos *ius naturale* y *praecepta legis naturalis* engloba todas las normas de la ley natural, aun las referidas a la moralidad privada. Pero también ha distinguido expresamente el propio derecho natural de la mera *lex ethica naturalis*, es decir, de todo el resto de preceptos naturales que afectan a la moralidad extrajurídica. En diversos lugares de sus escritos ha notado, siguiendo a Sto. Tomás, las diferencias entre esta ley natural y el derecho estricto, marcando bien las notas esenciales del concepto de lo justo, objeto de la justicia. Y de nuevo en el «Fragmento» de esta relección distingue y opone a las otras normas de ley natural las del derecho propio, que atañe a las reglas preceptivas o prohibitivas referentes al derecho o injuria de los hombres[16].

En las dos relecciones internacionalistas es igualmente profusa la apelación al derecho natural y sus normas. Esta invocación suele hacerse bien al derecho natural solo, bien en su forma extensiva del derecho de gentes, bien bajo los dos términos a la vez. Pero en ella la posición de Vitoria es más netamente *jurista*. Su derecho natural —o en el orden internacional derecho de gentes— no cabe identificarlo con la ley meramente ética, con un simple *derecho moral* o ideales y valores de justicia puramente formalistas y subjetivos, como lo entienden tantos teóricos moder-

[16] *Fragmento de temperantia*, concl. 5, confirmatur. Esta filosofía del derecho la había expuesto en *Comentarios a la II - II*, q. 57 a. 1, 2; q. 58 a. 1; q. 122 a. 1, t. 5 p. 277. Cf. in q. 58 a. 1 n. 2 la distinción neta entre derecho y mera ley natural.

nos, sino que la vigencia normativa del derecho natural es puesta en el mismo plano real del derecho estatal, y con mayor fuerza si cabe que éste. Lo prueba el signo de validez existencial que para él invoca, y es la fuerza coactiva con que los declara respaldados, mayor aún que para el derecho civil. Porque las «injurias» o transgresiones graves de estos derechos naturales de orden internacional llevan consigo, como sanción, otros tantos *casus belli*, las intervenciones y ocupaciones bélicas o formas de guerra ofensiva que irá detallando nuestro autor.

Asímismo para este derecho natural reclama Vitoria la última característica de lo jurídico, que es su inherencia en lo social, como ordenador de la vida social. Justamente él desarrolló el *ius naturae* bajo esa función suya especial de principio de toda ordenación comunitaria, sea interior de los pueblos, sea internacional.

Por fin, Vitoria se ha encargado de demostrar la virtualidad inagotable de los principios del *ius naturae*, cuando él ha derivado de ellos tantos preceptos rectores de la convivencia humana, que le merecen pasar también como fundador y primer representante de la «Escuela clásica del derecho natural».

Es oportuno subrayar tambien la *actualidad* creciente del principio iusnaturalista en toda concepción social, máxime en la doctrina de la Iglesia. Desde que en el Antiguo Testamento son constantes las enseñanzas de una ley moral transcendente aunque impresa en la naturaleza humana, cuya suma o Decálogo recibió además la promulgación solemne de Yáhveh en el Sinaí, y desde que Jesucristo confirmó este Decálogo y declaró tantos preceptos sociales y de justicia de esta ley moral, el principio iusnaturalista ha pasado a ser base también de un *orden cristiano* y es, sin cambiar nada de su constitución natural, un derecho cristiano, es decir, revelado al menos en sus principios, y materia del magisterio de la Iglesia y de la reflexión o explicación teológica.

No es, pues, extraño que la doctrina social de la Iglesia se ha formado en creciente apelación a normas del derecho natural. Desde León XIII con los derechos naturales en torno a la propiedad y Pio XI con los derechos naturales de matrimonio y familia, los documentos de los Pontífices vienen proclamando sucesivos

principios del derecho natural, determinando sus aplicaciones a los múltiples problemas de la vida actual. Ya Pio XII, en sus numerosos mensajes, llegó a una declaración casi completa del derecho natural bajo sus más variados aspectos y manifestaciones. Sobre sus enseñanzas se construyen las síntesis de las dos Encíclicas de Juan XXIII. En especial la *Pacem in terris* aporta ya una declaración muy completa de los *derechos* y *deberes* fundamentales de la persona humana, al estilo de las Declaraciones hoy en boga. Con la misma plenitud formula los derechos de los Estados entre sí y los principios y reglas jurídicas y morales a que ha de someterse la organización de las comunidades política e internacional.

Pues bien, de una y otra serie de exigencias y normas afirma solemnemente que se trata de derechos naturales. Dice, en efecto, resumiendo los primeros: «Los derechos naturales que hasta aquí hemos recordado.... tienen en la ley natural, que los confiere o los impone, su origen, mantenimiento y vigor indestructible» (PT n. 28). De los principios normativos de la sociedad política e internacional se afirma también que son «principios universales absolutos e inmutables cuyo origen único es Dios» (PT n. 38), y se asegura, ya al final de la Encíclica, su general pertenencia al derecho natural: «Los principios hasta aquí expuestos brotan de la misma naturaleza de las cosas y proceden casi siempre de la esfera de los derechos naturales» (PT n. 157).

Por ello es infundado que algunos comentaristas católicos muevan dudas sobre el alcance de esta concepción básica del derecho natural que penetra esta Encíclica al igual que todo el restante Magisterio de la Iglesia. Opinan sin razón que los Papas se refieren a meros ideales formales y abstractos de justicia o mero derecho moral, y no a un derecho viviente, real y existencial, cuyas reglas, por su misma universalidad, se aplican a todos los tiempos y situaciones; o que representarían al contrario aplicaciones de valores absolutos *relativas* a una situación social o política concreta [17].

---

[17] R. Bosc, *L'encyclique «Pacem im Terris»:* Rev. de l'Action Populaire, junio de 1963; A.-F. Utz, *Die Friedensenzyklika Papst Johannes XXIII* (Freiburg i. Br., Herder 1963), p 17.

Brotan por todas partes los conatos positivistas de minimizar el contenido del derecho natural; y sobre todo andan muy en boga las teorías neo-protestantes que, sobre la base de los supuestos dogmatismos de la reforma, disuelven el verdadero derecho natural en postulados *relativos*, adaptables a los cambios de los tiempos [18]. Pero este *relativismo* está bien lejos de reflejar el auténtico iusnaturalismo de los Papas, que es el de la doctrina clásica, tan magníficamente representada por Vitoria.

III. LAS FALSAS IMAGENES DE LA SOCIEDAD INTERNACIONAL Y SU CRITICA.

Hemos de descender ya a una sucinta glosa del texto de Vitoria, en cuanto a las dos partes principales de la releccion *De indis*. A veces será, por falta de espacio, una mera indicación esquemática.

Sabido es que en ellas el maestro se adentra a fondo en sus construcciones de una solidaridad y sociedad mundiales, de las relaciones de los pueblos dentro de un orden internacional, con ocasión de discutir el problema de los *títulos* jurídicos de ocupación y posesión de los paises americanos. Parte de los supuestos generales ya asentados. *Libertad* natural e *igualdad* jurídica

[18] Nos referimos a la interpretación que la generalidad de los teólogos protestantes actuales hacen de la doctrina de Lutero en este punto; interpretación que ya fué propuesta por ERNST TROELTSCH, *Die Soziallehren der Christlichen Kirchen* (Tübingen 1912): Dos modos existirían de derecho y ley natural. Una es la ley natural absoluta del hombre antes del pecado. Esta ya no existe en el hombre infralapsario, y sólo es ficción del racionalismo de la Ilustración el proclamarla como ley inmutable de una naturaleza perfecta, que no existe ya. Otra, es después de la caída, la ley natural ya ha quedado modificada, como la misma naturaleza. Y no fue restaurada por Cristo en sus normas absolutas sino queda como una ley natural *relativa*, que se renueva acomodándose a las condiciones y cambios de los tiempos. Este relativismo neoprotestante del derecho natural, fundamentado sobre todo en las especulaciones teológicas de KARL BARTH, ha sido muy difundida por R. NIEBUHR, *The Nature and Destiny of Man*, vol. 1-2 (New-York 1953); H. THIELICKE, *Theologische Ethik, I* (Tübingen 1951). Cf. J. CULBERG, *Das Problem der Ethik in der dialektischen Theologie*. I. Karl Barth (Leipzig 1936); L. MERTENSOTTO, *The political Realism of the Natural Law* (Notre-Dame, Ind. 1964).

de todos los hombres y razas; principio de la dignidad natural de la persona humana con sus derechos fundamentales, máxime el de dominio de los propios bienes y tierras; principio del derecho natural como ley básica de todas las relaciones humanas. Principios estos que nuestro autor sigue recordando a cada paso.

Y es obvio que el comienzo sea una *parte negativa: De los títulos ilegítimos*. Nuestro autor debía deshacer en ellos los falsos conceptos de una sociedad universal o vanos intentos de organizarla sobre bases injustas. Sigámosle en breve nota.

1. EL DOMINIO UNIVERSAL DEL EMPERADOR.

Es el *primer título ilegítimo* que Vitoria se encarga de refutar. En su tiempo había aún teóricos que creían en la supremacía temporal del emperador, como monarca del mundo o *totius mundi dominus* de la frase vitoriana. Y lógicamente extendían esta soberanía de monarca universal a justificar el dominio del emperador Carlos V sobre los países descubiertos.

Era ya una idea muy vieja. En todo el mundo antiguo la preocupación internacionalista cristalizaba en esta primera forma de *monarquía universal o imperio del mundo*. Sus precedentes eran los grandes imperios orientales y las aspiraciones hegemónicas de Alejandro y los griegos. Las teorías universalistas de los estoicos ya expresaron este ideal de unificación del mundo bajo un solo reinado y mando político. Y naturalmente la vieron plasmada poetas y publicistas romanos en la gran creación política de tipo universalista que representa el Imperio romano.

La pronta reaparición de la idea del imperio universal en el mundo cristiano se remonta a los Padres, que hablaron ya del *sacrum imperium* realizado por Constantino y continuado en el imperio de Oriente. Ya el mismo cristianismo representa en sí una afirmación universalista y una tensión interna hacia la unificación tambien temporal del *orbis christianus*. Por eso, sin solución casi de continuidad, surge en la primera Edad Media la idea y realidad del *Sacrum Imperium* como continuación del Imperio romano y bajo la autoridad espiritual de la Iglesia que se simboliza en la consagración de Carlomagno, Otón y los demás emperadores.

La nueva idea de la cristiandad lleva consigo el que al frente del mundo cristiano figurasen dos cabezas: el Papa y el emperador. Y en esta linea de concepción unitaria, las ideas, y sobre todo actuaciones, de Gregorio VII e Inocencio III sientan las bases de ese *imperium totius mundi*, instituido por la Iglesia y feudo a su vez del Papa. No es extraño que, bien pronto, glosadores de los siglos XII y XIII, atribuyeran al emperador dicha potestad de monarca del mundo. Son los mismos que realizaron la síntesis de la idea teocrática, de un dominio universal del Papa, que encomienda y delega el mandato sobre lo temporal al emperador, a quien los demás reyes debían sumisión y vasallaje. Vitoria encontraba la teoría defendida en numerosos glosadores, decretistas y legistas como Bártolo, así como en los teólogos curiales que expusieron los fundamentos de la concepción teocrática del *orbis christianus*.

Sin embargo, ya en pleno siglo XVI pocos osaban defender el poder universal del emperador, a pesar de que Carlos V parecía cercano a alcanzar el imperio mundial. El mismo Ginés de Sepúlveda prefirió basarse en los títulos religiosos teocráticos. Pero aun Miguel de Ulzurrun, jurista de la corte, sostenía poco antes que el emperador es monarca de todo el mundo, tanto de los cristianos como de los infieles [19].

Pero Vitoria deshace con vigor esta teoría, sosteniendo que *por ningun derecho, natural, divino o humano*, el emperador puede arrogarse los pretendidos títulos de dominio universal.

Ello es evidente ante el derecho natural, ya que por derecho natural todos los hombres son libres e iguales en derechos, dice el maestro, proclamando de nuevo el principio de igualdad jurídica de los pueblos. Y recordando su doctrina anterior del fundamento democrático de la sociedad civil, reafirma que, si bien la autoridad emerge de la naturaleza, pero la institución concreta de los poderes públicos y designación del titular se debe a intervención de las voluntades humanas o al derecho positivo.

Por eso el mismo Vitoria es contrario a cualquier título de *derecho divino* que pudiera pretenderse sobre el imperio del mundo, rebatiendo cualesquiera mitos sobre un origen histórico-natural o divino-positivo y sacral de los grandes imperios en la historia.

[19] En su *Tractatus regiminis mundi*, P. 2 q. n. 72, publicado en 1525. Véase nuestro resumen histórico de estas teorías, tomado de competentes autores, en *Obras de Vitoria*, p. 145 ss,, 523 ss.

En un recorrido general por la historia, sin duda rudimentario pero de gran verdad filosófica, explica cómo la *división del mundo en diversas naciones* fue realizada originariamente de un modo espontáneo, como la división de las propiedades, interviniendo el *consentimiento común* de los miembros del grupo, que instituían sus príncipes o sancionaban una prepotencia adquirida por algunos jefes.

Este *pluralismo* de las naciones continúa subsistiendo, trasmitido y modificado por variados títulos de derechos de sucesión y de guerra. Por lo mismo, la idea del imperio del mundo sería tan contraria al *derecho humano* como a esa base igualitaria democrática del *derecho natural*, porque ningún título jurídico-positivo pudiera alegarse invalidante de ese pluralismo actual de naciones.

Vitoria ya no propone ni recuerda aquí la idea que había sugerido en *De potestate civili* de una *monarquía de todas las naciones cristianas*. Era una primera manifestación de su preocupación internacionalista y solución al problema acuciante de la integración europea o del Occidente cristiano, ideada por nuestro pensador ante el triste espectáculo de las guerras intestinas entre las naciones cristianas. Incluso la había expresado como un eventual *deber* de esas naciones, el de organizarse entre sí constituyendo un monarca de toda la cristiandad, aun bajo la presión del poder indirecto del Papa.

Pero esta idea ya no tenía que ver con la tesis imperialista aquí rechazada, puesto que Vitoria presentaba dicha hipótesis sobre la nueva *base jurídica* de la transmisión del poder por elección mayoritaria de las mismas naciones, que renunciaban a una parte de su soberanía en beneficio de la integración de la cristiandad. En dicha relección tal concepto es simultáneo y coexistente con la doctrina de la Comunidad universal de naciones. En efecto, la autoridad supranacional podría también estructurarse sobre este modelo de un organismo monárquico internacional.

Aquí parece ya abandonar ese viejo sueño de la unidad europea

bajo un monarca del orbe cristiano, ante el potente surgir de los Estados nacionales que lo hacían irrealizable. Vitoria ahora se convierte del todo a la concepción pura internacional sobre el supuesto pluralista de Estados soberanos.

Pero la realidad actual, en que se vuelve al ideal vitoriano de una *integración europea*, muestra que el fraccionamiento de Europa en numerosos estados nacionales no era la única solución, ni tal vez la más afortunada. Aquel ideal sigue aún siendo una exigencia actual, poco importa que sea llamado al estilo antiguo monarquía cristiana, o autoridad de estados federados de una «Europa de las Patrias.»

2. El dominio universal del Papa.

Tal es el *segundo título ilegítimo* que era «alegado con vehemencia» para justificar la posesión de las Indias en virtud de la potestad del Sumo Pontífice, «que es *monarca de todo el orbe* aun en lo temporal, y por eso pudo instituir a los reyes de España príncipes de aquellos bárbaros y de sus regiones. Y así se hizo» (P. II n. 2).

Se trataba de la forma culminante de la *teoría teocrática medieval* que afirmaba este dominio y autoridad universal del Papa aun sobre lo temporal. «Y, añaden que la potestad de los demás príncipes seculares es derivada a ellos del Papa» (n. 2).

Vitoria se había ya ocupado de refutar esta teoría en la primera relección *De potestate Ecclesiae* [20].

Allí y aquí refiere los numerosos autores que habían construido y sostenido esta teoría, grandes decretistas y teólogos de la tendencia agustiniana con algunos sumistas dominicos, aunque tan grandiosa concepción unitaria, nacida en el ambiente teocrático de la cristiandad medieval, no halló eco en los grandes teólogos tomistas.

La alusión a la *vehemencia* con que era alegado como título de conquista refleja bien la realidad. En efecto, era unánime, en los primeros tiempos de la disputa colonial, la justificación de las

[20] *De potestate Ecclesiae prior.* p. 3 n. 2.

guerras de conquista por la donación o concesión que hizo el Papa de aquellos territorios a los reyes de España para los fines de la predicación misional. Las famosas bulas de Alejandro VI, a las que Vitoria alude veladamente (n. 2 fin), estaban redactadas en este sentido literal de *verdadera donación* o concesión de dominio político sobre aquellos vastos territorios, además de encomienda y misión espiritual de predicación. Así al menos fueron recibidas e interpretadas dichas Bulas por sus concesionarios los Reyes Católicos con la generalidad de teólogos y juristas de las Juntas y Consejos regios. El famoso *Requerimiento*, a que alude también Vitoria, fué redactado por el jurista y consejero Palacios Rubios de acuerdo con esta ideología y repartido a los conquistadores para su ejecución. En él se significaba a los indios la supremacía del Pontífice como «Vicario de Dios» en toda la tierra, y se les intimaba a que reconocieran su soberanía. Si los indios recusaban esta autoridad, ya había justo título de guerra y ocupación [21].

Vitoria tiene así el doble mérito de haber sido el primero en rebatir abiertamente la tesis en sí del dominio universal temporal del Papa y de recusarlo, en consecuencia, como título de legítima conquista. Su crítica de la concepción teocrática es aquí tan rigurosa como había sido en la *De potestate Ecclesiae*. No tiene, asegura, base alguna teológica «en el derecho divino», sino que ha sido simple invención de los canonistas «para adular a los Sumos Pontífices (*De Potestate Ecclesiae* I p. 3, n. 2). De nuevo aquí califica de puro «sofisma», y «absurdo» el razonamiento que sobre él se construye (P. 2, n. 7), pues aunque el Papa hubiera recibido de Dios el dominio mundial, no podría comunicárselo a ningún otro, ya que sería prerrogativa intransferible, inseparablemente aneja al oficio de Vicario de Cristo en la tierra. Por otra parte, aunque tuviera el Papa tal suerte de dominio alto sobre el mundo incluso pagano, el que los indios no reconocieran tal autoridad superior, no daría título alguno justo de hacerles la guerra de ocupación, ya que habría en ello simple ignorancia invencible. Y «es por demás absurdo lo que dicen, que los gentiles puedan impunemente

[21] Véase esto más ampliamente en nuestro comentario, *Obras de Vitoria*, p. 219 ss. 527 ss., con abundante bibliografía.

rechazar a Cristo y estén obligados a reconocer su Vicario y acatarlo bajo pena de ser forzados, por la guerra, a ser privados de sus bienes y castigados» (P. 2 n. 7).

Pero no, clamaba en los tres escritos, el Papa no puede otorgar a los príncipes cristianos un dominio político o territorial sobre los indios que él no tiene [21]. Sólo otorga aquí de nuevo al Pontífice una potestad *indirecta* sobre lo temporal, que es concebida como universal y, sobre todo, recibe la desafortunada denominación de *potestad temporal* del Papa «aunque en orden a lo espiritual» y en cuanto necesaria para los fines espirituales (P. 2 n. 5); lo que implica notoria concesión a la vieja concepción del *orbis christianus*, como en nuestra obra expusimos.

Por la misma razón, el maestro descarta, como inexistente, la *donación pontificia* de Alejandro VI en sus dos formas: de cesión de un dominio absoluto o de un derecho a intimar por las armas la soberanía de la Iglesia (n. 7). Ya había proclamado en la *De Potestate Ecclesiae* I (q. 4, p. 2, n. 19) la inexistencia y nulidad de esta cesión papal «de las provincias e islas descubiertas», por la simple razón de que los Pontífices no pueden «distribuir» una soberanía política o territorial que no es de ellos.

Rechazada esa interpretación entonces vigente, también Vitoria va a *inaugurar la nueva y original interpretación de las bulas de Alejandro VI*, dándoles el sentido de un mandato o *comisión* de acción misional, como lo expone en los títulos 2-4 legítimos.

Huelga, por fin, observar que Vitoria fue seguido con unanimidad por teólogos y juristas de los siglos siguientes en esta demolición de los mitos e imaginarias concepciones formadas a consecuencia de la organización especial de la Cristiandad medieval con la supremacía del Papa y del emperador, que sólo tenían urgencia consensual histórica, no valor eterno de principios teológicos y socio-políticos, como quería dárseles.

[22] P. 2 n 6-7; *De potestate Ecclesiae* I, q. 4 p. 2 n. 2; *Fragmento de temperantia* concl. 3, 5, 9, 13 fin.

3. El descubrimiento y ocupación, como medios de expansión imperialista.

Con extrema brevedad responde el maestro a este *tercer título ilegítimo*. Y extraña su alineación entre otros dos de tipo religioso-político, siendo éste fundado en el puro derecho natural. Parece que los ordena según sucesión temporal; primero, los derechos que pudieron llevar los descubridores antes de su llegada; luego éste, que se actúa con la llegada misma; después los que podrán surgir con el trato y evangelización de los indígenas. Por eso observa de los anteriores que «los españoles cuando navegaban por aquellas tierras ningún derecho llevaban consigo», y de éste: «al principio no se alegaba otro y con este solo título navegó el genovés Colón» (n. 7).

El maestro lo designa con el término conjunto de «descubrimiento y ocupación». Como títulos de adquisición de soberanía derivan, por analogía, del derecho privado, de sus títulos de adquirir propiedad. A ellos se corresponden en el derecho internacional modos, originarios y derivados, de adquirir soberanía: la ocupación, accesión y prescripción se incluyen en los primeros, la cesión voluntaria, la compraventa y la conquista entre los segundos. *El derecho de descubrimiento*, como lo llama Vitoria, es el mismo en sustancia que el de ocupación, pues el descubrimiento se perfecciona con la posesión u ocupación de lo hallado, como título adquisitivo de lo mismo. Por eso los nombra conjuntamente, como uno solo.

La crítica de Vitoria es expeditiva y tajante. Por derecho natural y de gentes se invoca este título como medio de adquisición de dominio, público y privado. Pero es sólo respecto de las cosas abandonadas, no poseídas por otro. Unicamente los territorios considerados como *res nullius* son susceptibles de adquisición por ocupación. Ahora bien, los paises descubiertos de Indias no pueden considerarse como tierra de nadie, pues ya había probado que los indígenas «eran verdaderos propietarios, *pública y privadamente*». Los descubridores llegaban a tierras que ya tenían sus legítimos señores. No podían alegar este derecho de primer ocu-

pante. El solo título de descubrimiento no justifica, pues, la dominacion americana. Y aquí es donde Vitoria alega y no la única vez, la enérgica frase en que aplica con férrea lógica el *principio de la igualdad jurídica de todos los pueblos y razas* que destruye por su base toda *discriminacion racial* y a cuyo reconocimiento pleno aún no se ha llegado: «Por sí solo no justifica la posesión de los bárbaros, *no más que si ellos nos hubieran descubierto a nosotros*» (n. 7). Esta idea de indiscriminación racial y geográfica aparece como *leit-motiv* en los principios que preceden a los títulos legítimos.

Sorprende esta doctrina negativa, que es de enorme transcendencia no obstante su extrema concisión. Vitoria es no sólo un innovador al fijarse este principio de derecho internacional que sólo su *conciencia cristiana* le ha movido a formular, sino que se adelanta en varios siglos a la mentalidad jurídica de las naciones civilizadas.

A lo largo de cuatro siglos, *la opinión común* de juristas y colonizadores consideraba a los pueblos indígenas como desprovistos de soberanía y a los territorios descubiertos y ocupados por tribus bárbaras como *res nullius*, dando sin más a la ocupación valor de justo título de *dominio colonial*. Bajo esta mentalidad general actuarán los colonizadores subsiguientes: franceses, ingleses y holandeses y se formarán los grandes imperios coloniales. Las naciones «civilizadas» sólo se preocuparon de satisfacer sus apetencias de poderío colonial y dar efectividad a sus ocupaciones, sin ocuparse mucho de la soberanía preexistente, aunque rudimentaria, de las poblaciones indígenas.

Solo respetaban los intereses de las otras potencias para evitar rivalidad y conflictos. Todavía en la conferencia africana de Berlín de 1885, los delegados rehusan suscribir la declaracion humanitaria de Kasson sobre el reconocimiento del derecho preexistente de pueblos autóctonos a disponer de su suelo hereditario. Estos y otros muchos son elocuentes datos de la triste historia colonialista, que otros han escrito.

Ha hecho falta llegar a la mentalidad actual, posterior a la segunda guerra mundial, para ver universalmente reconocida la ideología vitoriana del reconocimiento de soberanía política y

derecho de autodeterminación aun a los pueblos atrasados. La Encíclica *Pacem in terris* ratifica y proclama solemnemente los diáfanos principios vitorianos de igualdad y libertad de todas las comunidades políticas con sus derechos de soberanía y condenación de toda discriminación racial (PT n. 86-90, 94, 120, 125).

Con más vigor aún la Constitución *Gaudium et spes* del Vaticano II reafirma dichos principios de igualdad solidaria de todos los pueblos con la condenación enérgica de toda discriminación, sea racial, social o económica (IM — *Sobre la Iglesia en el mundo actual*, núm. 29, 66), erigiéndolos en fundamento y principio animador de todas sus normas sobre cooperación internacional (IM, n. 77, 83-90).

Podría alegarse contra la posición de Vitoria que el respeto inflexible a la soberanía de los pueblos indígenas colocaría a estos indefinidamente al margen de la civilización. La solución armónica del problema puede venir de otros aspectos que han de conjugarse aquí. Ante todo el principio vitoriano, si bien de derecho natural y valor eterno, puede dar lugar a cierto relativismo y excepciones, según las circunstancias.

Sus discípulos inmediatos notaron enseguida que vastos territorios descubiertos se hallaban despoblados y podían considerarse como *nullius*, por lo que los españoles tenian derecho a poblarlos.

Pero el mismo Vitoria advierte que el título rechazado «puede valer junto con otro, de que luego se va a hablar, para la posesión legítima de aquellos bárbaros». Este título es el de «tutela» sobre los pueblos atrasados que va a esbozar como último legítimo y que abría unos cauces jurídicos a ciertas ocupaciones coloniales. Con su enunciado nuestro pensador se va a prestigiar como precursor de una legítima obra de colonización y de la institución de «mandatos» internacionales, que sólo en nuestro siglo adquieren figura legal.

4. Las guerras de religión y su repulsa.

Con este *título cuarto ilegítimo* vuelve Vitoria a combatir los falsos imperialismos religioso-políticos que se alegaban para la

conquista indiana. No es extraño que el maestro se extienda más sobre ellos, dadas las discusiones teológicas que implicaban y la persistencia de estas teorías en la mayoría de sus coetáneos.

Se fundaba en el pretendido *derecho divino de compeler a la fe* y consiguiente *castigo de los paganos por su infidelidad.*

Los cristianos, se decía, pueden emplear la fuerza contra los indígenas paganos si se resisten a recibir la fe que les es predicada con vehemente persuasión y hacerles por ello la guerra ocupando sus tierras.

Tal posición derivaba de la misma raíz de la teoría teocrática y sus defensores eran muy numerosos. Ante todo, los partidarios de dominio universal del Papa defendían, como consecuencia, la licitud de la guerra a los infieles. Si todo dominio justo viene de Dios por la fe y la mediación del Vicario de Cristo, era claro que todos los infieles debían reconocer ese dominio universal de la Iglesia. Los infieles que se resistieran a recibir la fe y reconocer la soberanía del Papa, podían ser sometidos por la guerra. Pero éstos negaban incluso todo dominio a los paganos. Otra variante del césaropapismo era la teoría atenuada de Inocencio IV, ántes famoso canonista, quien aun admitiendo la posesión legítima de sus bienes en los paganos y la *libertad* de la fe, sostenía que el Vicario de Cristo tenía poder indirecto sobre los infieles en cuanto a exigirles obediencia a Dios y su revelación y castigarles por sus pecados de idolatría y otros contra la ley natural. La sumisión de los infieles por esa vía indirecta era todavía muy amplia. Y su resistencia a la fe e insubordinación al Pontífice constituía causa de justa guerra, según la mentalidad común en la EdadMedia, impuesta por las constantes luchas con los musulmanes por lo que las relaciones del mundo cristiano con los infieles se concebían como de guerra permanente e implacable, sólo atenuada por espacios de armisticio.

Por fin fueron de gran influencia las ideas de Escoto, seguidas por los nominalistas, sobre la *prevalencia del derecho divino* de la fe. En virtud de él los niños de los infieles deben ser bautizados contra la voluntad de sus padres y los adultos sometidos a príncipes cristianos deben ser impelidos a ser instruidos y recibir la fe cristiana, que les es necesaria para salvarse. Si es justo compeler a los hombres a obedecer a sus príncipes, más aún a que obedezcan al Príncipe Supremo que es Cristo.

Estas ideas ya fueron alegadas por Maior, entre las demás de su ideología medieval, para justificar la primera ocupación de los españoles. Y a ellas apelaban comunmente juristas y teólogos antes de Vitoria, para presentar, como causa suficiente de guerra de conquista y dominación de los países americanos, dichos títulos de resistencia a la predicación misional, y persistencia en idolatrías y otras ofensas a Dios.

En la refutación de estas teorías, Vitoria se detiene con prolijidad en discutir las *premisas teológicas* que daban también base a tan desviada solución. Ante todo, reafirma con vigor contra la corriente iluminista pseudo-agustiniana muy difundida, sostenida en su tiempo por Adriano, el futuro Adriano VI, la doctrina teológica de la *infidelidad negativa*, es decir, que los paganos a quienes no se ha predicado suficientemente el mensaje cristiano se hallan en ignorancia invencible y, por lo tanto, *inculpable*, sin que se les pueda imputar culpa alguna por no abrazar la fe de Cristo.

La obligación comienza en ellos cuando el Evangelio les ha sido anunciado con suficientes pruebas o signos de eficaz persuasión, como milagros u otros motivos de credibilidad aportados por los misioneros. Con este motivo nuestro teólogo presenta un *primer esbozo*, pero muy notable y preciso, de *apologética*, señalando las exigencias de racionabilidad y certeza en sus motivos que debe tener la revelación para ser creída, y cómo esta demostración apologética de los predicadores debe aportar un *juicio de credibilidad* fundado, equivalente a *certeza moral o prudencial* de la historia cristiana de salud; si bien el maestro, en su terminología tradicional, llama siempre a esta certeza moral de credibilidad «persuasión probable», como ántes hemos dicho.

La resistencia al mensaje evangélico así debidamente anunciado constituye *culpa teológica*. Se trata de la infidelidad *teológica y culpable* en sus varios grados de resistencia personal o incredulidad; porque la *resistencia social*, o contra la pública profesión y propagación de la religión católica, implica culpa jurídica y causa de justa intervención, como después dirá.

Pues bien, dicha resistencia personal a la conversión, o infi-

delidad positiva de los índígenas, no sentaba título legítimo para inferirles violencia y menos hacerles la guerra. Esto lo proclama Vitoria en nombre del principio de la *libertad íntima del acto de la fe,* como obsequio razonable y voluntario de la persona a Dios. Se expresaba en la forma negativa de que los *infieles de ningún modo deben ser compelidos, por violencia física o moral, a la conversión,* por lo mismo que a la fe se llega por libre y sincera convicción. En tal sentido era no sólo «conclusión común de los doctores» sino doctrina católica, pues la Iglesia siempre se había opuesto a toda la violencia para forzar a judíos e infieles a recibir el bautismo. En consecuencia, también fué «uso y costumbre de la Iglesia» prohibir a los emperadores y reyes «hacer guerra a los infieles por no abrazar la religión cristiana» (n. 15). Con ello se condenan las *guerras de religión,* tan típicas en la Edad Media. Y se proscriben como ilícitas las *guerras religiosas,* meramente tales, por el maestro salmantino, que así abre la puerta al nuevo orden internacional en que es posible la convivencia pacífica de los individuos y de los pueblos de distintos credos y religiones, o la *libertad religiosa* debidamente entendida.

Los teóricos de la tendencia belicista, que alegaban la infidelidad como título legítimo de guerra y ocupación de los naturales, se apartaban, pues, de la recta línea de la tradición católica, en nombre de la exaltada teoría césaropapista. La confusión de estos consistía en haber aplicado la práctica de las *guerras religiosas del orbis christianus* medieval, casi siempre justas por estar motivadas por continuos actos hostiles de bárbaros y musulmanes e invasiones de territorios cristianos, con la *nueva categoría* de pueblos gentiles pacíficos, como los recientemente descubiertos.

A estos no se les podía aplicar el derecho de guerra medieval, mientras no cometieran iguales actos hostiles. Cayetano ya había clarificado el fondo de verdad de aquel concepto del Occidente cristiano en guerra perpetua con los infieles, con su diáfana distinción de las tres clases de infieles [23]. Al tercero y nuevo tipo de

[23] CAYETANO, *Comentar. a la II - II* q. 66 a. 8 n. 1 Vitoria lo ha citado varias veces en esta relección, p. 1. n. 16; p. 2 n. 7, 11, y había expuesto dicho texto en las lecciones ordinarias, in II - II q. 66 a. 8 n. q, en cuyo lugar se expresaba menos claramente, al decir que era lícito saquear *(praedari)* a los paganos si después de la conversión rechazan la fe. También en el mismo sentido y favorable a la tesis de Escoto, ántes, al comentar la q. 10 a. 8 n. 3-13.

estos paganos extraños a la cristiandad e independientes de ella, ya se aplicaban directamente las nuevas doctrinas vitorianas de convivencia pacífica, basadas en el principio iusnaturalista de la igualdad humana y *sociedad natural de los pueblos.*

5. DEGRADACIÓN MORAL DE LOS PAGANOS.

En este *quinto título ilegítimo* refuta Vitoria los últimos restos de la teoría teocrática. Se trata, en efecto, de la última derivación de aquella concepción de la supremacía de la Iglesia, que atribuía al menos al Papa, y por delegación suya a los príncipes cristianos, competencia para castigar los delitos contra la ley natural en los paganos.

El autor de esta forma atenuada de supremacía universal del Papa, sabemos que fue Inocencio IV en su *Comentario a los Decretales.*

Para Inocencio, la subordinación de los paganos a la potestad de la Iglesia era *indirecta,* aunque universal. El Papa extendía su autoridad entre ellos en cuanto a castigarles e imponerles la fuerza coactiva, incluso mediante la guerra, por sus delitos de idolatría y contra la ley natural. Una alusión suya al castigo bíblico de Sodoma hizo que los autores siguientes concretaran los delitos contra la ley natural en los vicios más degradantes contra la naturaleza, como la sodomía, sacrificios humanos, antropofagia, etc.

Pero esta teoría la incluyeron los partidarios del dominio universal del Papa dentro de la propia concepción, pues la potestad de castigar a los paganos era parte del poder pleno que tenía el Papa sobre ellos. No obstante teólogos más moderados distinguían ambos fundamentos. Y aun negando el teocratismo absoluto, o que la resistencia a la fe y la conversión fueran títulos de guerra justa, se mostraban conformes en encomendar a los príncipes cristianos el castigo de los vicios contra naturaleza de los paganos.

Sin duda por su apariencia de justicia y por los relatos que vinieron de las Indias sobre los «nefandos vicios» de los naturales, fue éste uno de los títulos más alegados ya desde las primeras discusiones. Tratadistas y consejeros del problema indiano amplificaron con énfasis tales crímenes abominables de los nativos, para declarar que era justo guerrear y sojuzgar a los nativos «en pena de sus delitos.»

Vitoria, al rechazar este falso título, se ocupa sobre todo en deshacer las incongruencias y confusiones en él contenidas. Ante todo, los príncipes cristianos no tienen mayor competencia con la autoridad del Papa que sin ella para apartar los paganos de los vicios contra la ley natural, o sancionarles y hacerles la guerra por ellos (n. 16). Simplemente porque el Papa no tiene competencia alguna sobre los infieles ni autoridad política o judicial sobre los extraños a la Iglesia. Sería volver a la teoría rechazada del dominio universal del Papa. Y es del todo ilógico sostener que no son aun culpables de aceptar la fe de Cristo y someterlos a la potestad judicial de su Vicario.

Por otra parte, los gobernantes de una nación no tienen autoridad de intervención para castigar los hechos *delictivos comunes* de los súbditos de otras naciones. La competencia judicial se extiende a los solos súbditos. Y esto sin distinción de una u otra clase de delitos contra la ley natural. Y sosteniendo siempre el principio de *igualdad* de los pueblos, lógicamente se ha de negar toda competencia a los príncipes cristianos para castigar los vicios de pueblos paganos.

Vitoria se extiende en resaltar las numerosas incongruencias de esta teoría, que ya había rebatido ampliamente en el fragmento *De temperantia* [24]. En ambos lugares destaca la distinción de los pecados contra la sola ley natural, y aún los delitos e injusticias comunes de ciertos crímenes especiales que, como la antropofagia y sacrificios, implican una injuria contra la humanidad como atentatorios a sus derechos fundamentales.

Con ella deshace la confusión antigua entre una guerra por título religioso, para castigar las *ofensas* contra Dios y la ley natural, y un propio título justo, de intervención bélica por causa de humanidad, de que hablará después.

[24] *Relectio de temperantia, Fragmentum*, concl. 2a., 3a., 4a., 13ª., al fin.

6. Cesión de soberanía y su legitimidad.

En la breve alegación de este *sexto título ilegítimo*, Vitoria procede aún más como teórico e innovador. Pudiera haber sido defendido en aquellas discusiones, pero el maestro lo presenta más bien como posible. Es un título «que puede invocarse o se invoca» (n. 16).

En todo caso es un golpe en él de genial intuición a la vez que de realismo y sentido común. Lo denomina título de elección *voluntaria* y lo propone con gran viveza: Llegados los españoles, significarían a los nativos que venían en nombre de su rey para favorecerlos, «y les exhortan a reconocerlo y aceptarlo como a su propio rey y señor. Y ellos contestaron que les placía».

Tal acuerdo ofrece la figura jurídica de un *tratado de cesión de soberanía*. Y por esta vía de voluntario consentimiento sin duda que vinieron a poder de los españoles algunos pueblos y territorios de América. Y parece irreprochable el proceder por ambas partes.

No obstante, Vitoria se *muestra enérgico en rechazarlo*. No es que niegue la *licitud teórica* del mismo, pues en efecto dichos tratados de venta o cesión de territorios, de cesión de soberanía, de protectorado, siempre han existido. Pero con visión realista el maestro pronuncia que no se daban las necesarias condiciones de verdadera y legítima cesión en las relaciones de los españoles con los indios, por dos razones;

a) Porque existían vicios de *nulidad* que invalidan cualquier contrato: son la ignorancia y el miedo. Los indios no podían conocer a qué se obligaban. Y tal vez no entendían lo que los españoles demandaban. Existía también vicio de intimidación, pues les exigían un acuerdo de sumisión guerreros bien armados.

b) Porque el *acto constituyente* más importante de un pueblo, como es la pérdida de soberanía y anexión a otro Estado, no podía hacerse por simple voluntad de los súbditos sin razones graves para desposeer a sus señores, ni por simple decisión de éstos sin el consentimiento del pueblo.

Esta razón básica refleja muy bien los principios vitorianos sobre la constitución del poder civil y de la necesaria intervención de un auténtico consentimiento popular para todo cambio de soberanía. Con razón han visto algunos en tal doctrina una figura anticipada de los que después se llamaron *plebiscitos de anexión.*

La actualidad de estos breves textos de Vitoria, es grande, pues en ellos también se ha adelantado en cuatro siglos a la práctica y a la doctrina del derecho internacional. Ni aun en la época actual se hace gran caso de las exigencias de justicia para la validez de dichos tratados, que aquí se mantienen. Baste recordar que Inglaterra sostiene aún como evidente la «cesión de soberanía» de Gibraltar, arrancada y conservada por la fuerza de las armas y legalizada por la presión e intimidación de un tratado impuesto, y constantemente reclamada por sus legítimos dueños.

Pero sobre todo aparece esa doctrina en gran contraste con las grandes ocupaciones coloniales de los territorios de Asia y Africa en el siglo XIX.

Las potencias europeas, que en un principio tendían a considerar como territorios *nullius* aquellos dominados por pueblos no civilizados, aplicando el título tercero de exploración y ocupación, después encontraron tambien cómodo expediente para extender su imperio colonial en los denominados «tratados de cesión», o convenios de cesión de soberanía que pactaban con reyezuelos y jefes tribales, a espaldas de las poblaciones. Así se fueron multiplicando los tratados de protección, cesión o venta de los derechos de soberanía, hasta la dominación colonial del continente africano, de Oceanía y parte de Asia.

A similares tratados con los indígenas, que en el siglo XIX nadie discutía, en el siglo XVI negaba *validez* Vitoria, aun concluidos por su propia nación. No obstante, los vicios de nulidad son quizá más operantes en los tiempos modernos.

Hace, pues, cuatro siglos *las exigencias de justicia* y humanidad de Vitoria se mostraban más rígidas que las de posteriores teóricos y, por descontado, que de los dirigentes de los imperios colonialistas.

7. La tesis teocrática directa.

En el *séptimo título ilegítimo* el maestro descarta, en breves palabras, cualquier fundamento directamente teocrático y providencialista alegados para legalizar las guerras de conquista americanas. Es el título llamado por *especial donacion de Dios.* Los que a él apelaban argüían así: «Dios, en sus juicios secretos, condenó a estos bárbaros por sus abominaciones a la perdición, entregándoles en manos de los españoles, como en otro tiempo entregó los cananeos en manos de los judíos» (n. 16). En virtud, pues, de un derecho e institución divinas, los españoles se constituían en instrumentos del castigo divino y ministros de una guerra de ocupación justa, como ordenada por Dios.

A este título se remitían algunos, aunque nuestro autor «no sabe quiénes». Debían invocarlo los defensores de las ideas teocráticas, pero englobándolo con los otros de la idolatría y vicios degradantes de los indios.

Se trataba de una aplicación unívoca y prolongación del régimen teocrático del pueblo de Israel. Más tarde se ve a Ginés de Sepúlveda, que insistía mucho en este argumento, alegar los ejemplos del Antiguo Testamento para probar que, si entonces Diós mandó exterminar por las armas a los pueblos paganos por su idolatría, con mayor rigor debía cumplirse ésto en la Ley Nueva. Más todavía los puritanos colonizadores de Nueva Inglaterra, tan familiarizados con el Antiguo Testamento, invocaban con frecuencia los libros de Moisés para justificar su lucha contra los indios. No debe olvidarse que más tarde y bajo este mismo clima bíblico paleo-testamentario, tan cultivado entre los protestantes, Jacobo I de Inglaterra inventó su teoría del *derecho divino* inmediato de los reyes, que iba a ser refutada por Belarmino y Suárez.

Pero Vitoria ya se opone aquí a tal teocratismo, rechazando con energía cualquier tipo de donación y ordenación especial de Dios como título legítimo para la conquista.

Como buen teólogo, las razones de esto son para él evidentes. Ya ha cesado, en la nueva economía cristiana, el gobierno de Dios

sobre su pueblo de Israel por el que le concedía la posesión de la tierra prometida, despojando de ella a los paganos. Todas esas instituciones de derecho divino en lo temporal han pasado.

También se ha cerrado la era de las revelaciones y mandatos divinos públicos en la Nueva Ley. Hablar de tales derechos y concesiones directas de Dios sería invocar un *ilusorio profetismo* sin valor alguno público y jurídico aun dentro del orbe cristiano. Las inspiraciones y carismas privados deben ir sometidos a la Iglesia y al orden del derecho natural.

Y no debe olvidarse que la doctrina providencialista tiene *solo sentido de gobierno mediato* de Dios en el mundo a través de los agentes humanos libres y del orden de la justicia. Dios dispone en la antigüedad y ahora, el castigo y ruina de los pueblos, que son sojuzgados por otros como instrumentos de la justicia divina.

Pero tal disposición indirecta y a veces simple permisión de Dios no significa que las acciones bélicas y devastadoras de los hombres sean siempre rectas y justas, pues la providencia divina sabe extraer bienes de los males humanos.

IV. PRINCIPIOS DEL NUEVO ORDEN INTERNACIONAL.

La tercera y última parte de la magna relección *De indis* se prosigue con la explanación de los *títulos legítimos* que pueden justificar la guerra y ocupación americanas. Es un tránsito, pues, a la *doctrina positiva* y constructiva de la nueva serie de ideas y principios internacionales.

La leve separación del texto —anuncio de que va a tratar de los títulos idóneos de conquista— no da suficiente idea de la *honda transición doctrinal* que aquí se verifica. Hasta ahora Vitoria se dedicaba a demoler las viejas concepciones del universalismo e imperialismo medievales. Y para iniciar la tarea constructiva del *nuevo derecho* de ocupación colonial, se abre de pronto a la nueva *perspectiva internacionalista*, a la genial y fecunda innovación de la comunidad universal, bajo cuyo signo se lanza a una audaz formulación de los principios y leyes que han de regir esa sociedad de todos los pueblos iguales.

El cambio es un tanto brusco, casi de completo viraje copernicano. Sin embargo, el abandono de los antiguos derroteros y propuesta de las nuevas ideas se hace con gran sencillez de fórmulas latinas y breves argumentos, cuyo enorme alcance pasa desapercibido si no se valoran debidamente. Vitoria se encuentra aquí en plena *fase creadora* de su genio inventivo reflexionando sobre nuevos hechos a la luz de su conciencia cristiana y de la teología y filosofía tomistas.

Destaca sobre todo la riqueza y densidad de doctrina que se encierra en el *primer título*, en el que Vitoria procede casi *ex abrupto* a anunciar una serie de principios y *derechos fundamentales* de los hombres y los pueblos, cuya eventual infracción por parte de los indios da lugar al derecho de intervención bélica y ocupación. En esos breves enunciados de los derechos de libre comunicación de los hombres y de los pueblos ya se contiene su audaz concepción de la *comunidad universal* de los pueblos y de los principios de derecho de gentes que ha de regir ese orden internacional.

Pero estas nuevas nociones y principios surgen de continuo a lo largo de este desarrollo de títulos legítimos, así como eran operantes en la parte anterior crítica y aparecen un poco por todas sus relaciones teológico-jurídicas. Todas ellas van impregnadas de la nueva visión vitoriana de la *sociedad natural* de las naciones y relaciones de libre comunicación, convivencia y colaboración internacionales. El maestro, en plena etapa inventiva, no se cuidó de sistematizar estas ideas y principios, que son proferidos sólo para proporcionar un fundamento argumentativo a su exposición de los títulos de conquista. Por eso creemos preferible, más que trazar la enumeración completa de aquellos derechos y glosa de esos títulos, destacar algunos de esos principios internacionalistas, entresacados de la exposición del texto.

1. La sociabilidad natural y solidaridad humana universal.

Como toda sana filosofía o teología de la convivencia humana, social, jurídica y política, la concepción internacionalista de Vitoria tiene su punto de arranque y *fundamento* primero en la sociabilidad natural del hombre. Y esta primera evidencia es en él un principio dinámico expreso y sobre todo, aunque de modo implícito, siempre operante.

Al principio de toda su elucubración social-política ya había presentado *la sociabilidad humana* como origen de la sociedad civil o Estado. Así aparece en el preámbulo de su relección *De potestate civili* (n. 3-6). Allí enuncia el viejo axioma de Aristóteles que ha servido de base a toda filosofía social, de que «el hombre es naturalmente político y social» (n. 4). En viva descripción de este principio, que ilustra con textos de la sabiduría antigua, presentaba la sociabilidad humana como un *hecho o fenómeno natural*, a la vez que como una *necesidad* y consiguiente *deber* que los hombres tienden a actualizarla en las diversas formas de convivencia humana. De ahí que sean igualmente necesarias y naturales la *familia* y la *sociedad política*, que son los dos tipos primarios e igualmente fundamentales de actuación del ser *sociable y comunicativo* del hombre, por su misma necesidad para la vida y perfección humanas.

Pero la *sociabilidad natural* no se agota con esas dos formas de vida social y consiguiente doble orden jurídico, familiar y civil, que crea, sino que tiene una virtualidad inmensa. Vitoria apuntaba ya allí de una manera general a esa pluralidad de asociaciones naturales al hombre, al decir que «para la salvaguarda *(ad incolumitatem)* de los mortales son necesarias las reuniones y asociaciones humanas *(concilia et coetus hominum)* e igualmente necesarias las potestades que gobiernen tales «comunidades y sociedades» *(De potestate civili*, n. 5).

Es la ley del crecimiento continuo de la sociabilidad humana, principio no solo multiforme sino dinámico, en proceso ininterrumpido de expansión, que la *Mater et Magistra* en forma tan innovadora presentó al describir el fenómeno de progresiva

socialización de la vida humana, es decir, la multiplicación y estrechamiento de las mutuas relaciones y vinculaciones de los hombres que da lugar a la continua aparición de nuevos modos de agrupación social (MM n. 59-60). Pero ya señalaba la misma Encíclica, siguiendo textos explícitos de Pío XII, que tal proceso continuo de socialización se debe no tanto al enorme desarrollo de los medios de comunicación y desarrollo, sino a una tendencia natural e impulso íntimo de la sociabilidad [25]. Tal era también la idea enunciada por Vitoria. Ya este principio del dinamismo múltiple de la *sociabilidad natural* daba expresión normativa al texto de la *Pacem in terris*: «De la sociabilidad intrínseca de los hombres se deriva el derecho de reunión y asociación; el de dar a las asociaciones que se creen la forma más idónea para obtener los fines propuestos» (PT n. 23-24).

La forma última de ese desarrollo de la *sociabilidad natural* es la *sociedad universal* de todos los hombres y pueblos. Vitoria, que no se ocupa de otras asociaciones intermedias, como las profesionales, acentuó muy especialmente esta sociabilidad de todo el género humano, de todos los hombres y todos los pueblos que están unidos, por vínculos naturales, morales y jurídicos, en una gran familia o comunidad de todas las razas. De ella habla el pensador salmantino muy expresamente y en todos los tonos en esta relección, máxime con ocasión del primer título legítimo, tan denso en doctrina. Desde las primeras palabras la invoca como *principio de natural sociedad y comunicación* y la describe con variadas formas y conceptos a lo largo de él (P. 3, de tit. legit. n. 1-6). Se trata de mutuas relaciones de sociedad natural que debe reinar entre todas las gentes del mundo, y con las que se deben ligar los españoles y demás naciones cristianas con los indígenas de América. Y ello en virtud de una ley natural fundamental. Porque «es de derecho natural la *amistad* entre los hombres y

---

[25] *Enc. Mater et Magistra*, n. 60, Cf. Pio XII, *Discurso al V. Congreso de U. de juristas católicos*: BAC, *Documentos políticos* p. 100 8, n.2; *Discurso al Centro de Estudios para la Reconciliación Internacional:* BAC, *Documentos políticos*, p. 1043 n. 9. El principio de socialización de nuevo se repite en *Pacem in Terris* n. 130.

contra naturaleza evitar la compañía y consorcio de gentes inofensivas».

«Los españoles son prójimos de los bárbaros, y la ley de caridad manda amar a todos los prójimos como a sí mismo.»

Por otra parte, «los mismos príncipes bárbaros tienen obligación natural de amar a los españoles» que peregrinan en sus tierras y deben ser tratados allí como en su propia Patria. «Las leyes de hospitalidad que profesan todas las naciones y se extienden a todos los extraños, aun de las más lejanas tierras, que arriben al propio territorio» imponen ese trato humano y atenciones hospitalarias con todos. Y, en general, esa misma ley de amor obliga a los indios a «tratar bien» a los españoles allí emigrados, «como a los otros de sus propias naciones», con tal de que muestren intenciones de pacífica convivencia; a no impedirles cualesquiera beneficios y ganancias que pudieran reportar del libre ejercicio de sus derechos «como otros ciudadanos» y, aun *positivamente*, a brindarles los favores de amistad y hospitalidad que se deben tener con los extraños.

Asímismo, tanto esa ley de amor como la de justicia obligan a no inferir «daño alguno» y a evitar toda injuria a los españoles, aunque extranjeros, por parte de los indios. Porque «es contra el derecho natural que el hombre se oponga o infiera molestia a otro hombre y no vea en el extranjero sino a un enemigo».

Y, en fin, que «la intención de las gentes» cuando constituyeron los diversos pueblos «dividiendo las tierras», no fue deshacer «la comunicación mutua» que existía al comienzo del género humano «cuando todas las cosas eran comunes». Por lo que el aislamiento e incomunicación de los pueblos es algo inhumano y contrario a la naturaleza. En consecuencia «es de derecho natural y de gentes» que entre todos los hombres y pueblos del orbe exista todo ese género de naturales comunicaciones que nuestro pensador describe a lo largo de este preámbulo del primer título (n. 2-5).

No cabe expresar en términos más urgentes el hecho de la *sociabilidad natural* actuándose en su dimensión universalista internacional. A esta actuación de la convivencia social ha llamado Vitoria relaciones de *comunicación*, término aristotélico y de gran

resonancia en la filosofía antigua, que el maestro ya empleaba para designar las relaciones y vínculos sociales dentro de la comunidad política *(De potestate civili*, n. 4). Pero aquí ha planteado los nuevos modos de *comunicación* a escala mundial, enunciando sus principales y más naturales formas: desde el vitoriano *peregrinar*, que comprende el recorrido viajero de tierras y mares extraños sea de los antiguos aventureros, navegantes y mercaderes, sea al moderno turismo y tráfico universal, pasando por las comunicaciones de libre comercio, libre navegación, libre uso de riquezas y bienes naturales, hasta la entrada y tránsito libre en países extranjeros, o residencia y trabajo en países extraños con todas las demás actividades de la emigración, transitoria o permanente y la nacionalización en otros países. Vitoria ha meditado en estos fenómenos migratorios y de comercio internacional, que se han hecho masivos y tan actuales en nuestra época, con verdadera intuición profética. Pero era para enunciar sobre cada uno de ellos otros tantos *derechos naturales* inherentes a todo hombre como persona, por ser simples manifestaciones del fundamental derecho de *natural sociedad y comunicación* que en ellos se actúa.

Pero a la vez enuncia en ellos otros tantos *deberes internacionales* respecto de todas las demás gentes y pueblos, quienes están *obligados a no impedir* e incluso a favorecer *positivamente* el ejercicio razonable de estos derechos de los otros, de cualquier raza o lejano país de donde vinieran. Porque la violación de tales derechos de comunicación, de libre entrada, comercio y residencia, por parte de los indios, e incluso el no tener «seguridad y paz» suficientes en el ejercicio de ellos (n. 7) proclama Vitoria que es el primer título de *guerra justa*, ocupación y sujeción de aquellos pueblos por parte de los españoles (n. 8)

Es, pues, indudable que Vitoria presenta esta natural sociabilidad y comunicación a escala mundial no solo como un hecho, sino como una ley y raíz de derechos y deberes, o de las relaciones jurídicas del orden internacional.

Es la ley de *solidaridad* supranacional de que en la temática actual se habla. La idea de solaridad es equivalente y casi se adecua con la de sociabilidad, sea que se entienda ésta como

interior impulso a la vida social sea entendida como actuación concreta de esa natural sociabilidad.

Pero añade el aspecto propio de positiva vinculación, o mutua dependencia de cuantos conviven en una agrupación social, en cuanto todos están obligados a mutua colaboración y ayuda entre sí. Y como aquélla, también la solidaridad se actúa en los diversos niveles sociales, de comunicación individual, de sociedad política o internacional.

Justamente las formas de comunicación vitorianas acentúan hondamente ese sentido de solidaridad en que debe ejercerse la convivencia social. Pues Vitoria insiste en señalar «la amistad» y el «amor» que debe existir entre todos los hombres como los principios que deben mover al ejercicio de la «hospitalidad», del «trato pacífico», «humanitario» y de «amistosa» cooperación con los extranjeros, como con los de la propia ciudad o nación.

Pero estos modos de «comunicación» amistosa, humana y pacífica son expresión clara del sentido de solidaridad en que se actúa la sociabilidad natural en sus varios niveles. Vitoria ya indicó antes cómo «la justicia y la amistad» son los dos resortes que mueven los hombres a agruparse en sociedades. Y como en otra ocasión mostrábamos [26], es el *amor social* la fuente y primer principio, anterior a la justicia, que mueve a asociarse a los hombres y organizar sociedades, puesto que dicho amor humanitario se identifica con el impulso natural de sociabilidad o es su principal factor. De ahí que dicho sentido social ha de actuarse por fuerza en lazos de *solidaridad*, de mútua *colaboración* espiritual y material, de comunicación de personas y bienes a través de todo el mundo.

2. La comunidad internacional.

Pero es cierto que Vitoria no se ha contentado con formular el principio de *natural sociedad* y *comunicación* entre los hombres

[26] Vitoria, *De potestate civili*, n. 4. Cf. T. Urdánoz, *La caridad social, alma y complemento del orden social:* Anales de moral social y económica I (Madrid 1962). De gran interés F. Sánchez-Apellániz, *La solidaridad supranacional:* BAC, Comentarios a la *Pacem in Terris* (Madrid 1963) p. 340-374.

y pueblos a escala mundial, aun entendido como *solidaridad universal*, es decir, en cuanto que esta «comunicación» entraña mutuas relaciones de *colaboración*, de interdependencia y *positiva* cooperación entre todos los pueblos, y bajo todos los aspectos de comunicación social, comercial, económica, jurídica, política y aun más de bienes del espíritu, de cultura y religión. Pues para él y los hombres de su tiempo la propagación y comunión de todos los hombres en la misma fe cristiana era el hito y finalidad culminante de todas las empresas personales y políticas.

El maestro ha ido más allá y su *vision más original* fue el haber concebido los hombres y los pueblos constituyendo una *Comunidad mundial de naciones*, al modo de las demás comunidades políticas de reinos o Estados y complemento de éstas. A tal idea de realización efectiva de dicha solidaridad mundial ha llegado al plantearse el problema de las nuevas relaciones del Occidente cristiano con los pueblos infieles del Nuevo Mundo.

Sin duda su idea tan innovadora no era totalmente original. Existía siempre la realidad sociológica de la *unidad del género humano* en su origen, en su naturaleza y destino, que hace que todos los hombres formen una familia universal que es la humanidad. Y existió también el principio aquí proclamado por Vitoria de que la sociabilidad natural no se agota con la familia o con la organización de las comunidades políticas sino que se extiende a toda la humanidad, y se ha de traducir en lazos de *solidaridad* muy íntimos y verdadera hermandad universal.

Pero la *conciencia* de esta fraternidad humana se había casi del todo oscurecido en sus consecuencias sociales. Las naciones del mundo antiguo no reconocían en los otros pueblos sus iguales y hermanos, sino casi siempre sus enemigos, o a lo sumo sus aliados, unidos a ellos por pactos para guerrear contra otros. Y el mismo *universalismo* teórico y cosmopolitismo de los estoicos y otros filósofos se había substancialmente *falseado* en sus históricas realizaciones, pues se había aplicado a los *imperialismos* hegemónicos, orientales, griegos y romanos. Mas los imperialismos falsean el ideal universalista, ya que tienden a sojuzgar a los otros pueblos.

El cristianismo trajo sin duda una renovación substancial del

ideal universalista, con su doctrina de la *fraternidad* nueva y universal de los hombres, como hijos de Dios y redimidos por Cristo, y su universalismo espiritual de todos los creyentes unidos a Cristo y formando su Iglesia como Cuerpo místico suyo en la tierra. Pero *en el orden temporal* no venía a aportar una eficacia inmediata, derrocando imperios o mudando radicalmente las estructuras políticas. Por eso en la Edad Media el ideal universalista se desarrolló, como dijimos, en la concepción tan restringida de la *respublica christiana*, comunidad de pueblos cristianos subordinada a la suprema potestad del Papa y del emperador. Y en el terreno teórico esta idea de la cristiandad, que en sus realizaciones históricas medievales era tan legítima y justa, se desvió en una gran corriente de publicistas, hacia otra concepción imperialista: el dominio teocrático universal del Papa y el emperador subordinado a él, como dueños del mundo; concepción que Vitoria tuvo que deshacer.

En el terreno teórico se señalan casos aislados del recto concepto internacionalista. Así, en algunos textos de la *Ciudad de Dios* de S. Agustín parece esbozada con precisión la idea de la comunidad internacional como pluralidad de Estados nacionales organizados entre sí. Al menos la mencionó expresamente en la triple gradación de *sociedades naturales: domus, urbs, orbis*, que responden a exigencias naturales. Más tarde Sto. Tomás, que no compartió la teoría medieval del dominio mundial del Papa y el emperador, pero que vivió en plena culminación histórica del *orbis christianus* sobre el que reconocía con todos la *supremacía indirecta* del Papa en lo temporal, no se planteó de modo explícito el problema propio de la comunidad internacional, extendida a todos los pueblos del orbe. Pero sentó sus supuestos liminares del derecho natural y de gentes, y en un texto al menos señaló expresamente la idea de una *comunidad de todo el mundo*, paralelo al régimen universal de la Iglesia en lo espiritual [27].

[27] S. AUGUSTINUS, *De civit. Dei* 1. 4 c. 15; 1. 12 c. 21, 1. 19 c. 17 etc. Cf. 1. 19 c. 7: M L 40, 633: «Post civitatem vel urbem *sequitur orbis terrae, in quo tertium gradum ponunt societatis humanae*, incipientes a domo, atque inde *ad urbem*, deinde *ad orbem* progrediendo venientes». Cf. J.-N. FIGGIS, *The political Aspects of St. Augustine's* **City** *of God* (Londres 1921) p. 103 ss.;

Ante tan pocos antecedentes conocidos, destaca más la innovación genial de Vitoria, quien por una reflexión honda sobre los nuevos hechos y la necesidad de entablar intercambios comerciales y relaciones de gobierno político con los nuevos pueblos hasta entonces desconocidos, lanza su idea audaz de *todo el orbe*, como *comunidad universal de los pueblos ya organizados en naciones libres y fundada sobre una base estrictamente natural y humana*, a cuya ordenación jurídica va a aplicar los principios del derecho de gentes de los romanos y de Sto. Tomás, desarrollándolo con nuevas reglas internacionalistas.

No es que Vitoria rechazara la idea de la cristiandad. La reconoció expresamente, pero bajo sus nuevos principios, como especial agrupación político-moral de las naciones cristianas bajo la espiritual dirección y poder indirecto del Papa; o incluso como una nueva estructura, que urgía, de una confederación de Estados bajo un monarca supremo, libremente elegido sobre la base democrática de la mayoría, según enseña en la *De potestate civili* (n. 13 fin; n. 14). Pero la concebía simultáneamente, y por lo tanto integrada en la otra de dimensiones ecuménicas, en dicha comunidad universal, pensada como un nuevo orden internacional formado por Estados cristianos y no cristianos, como los recién descubiertos que eran considerados como independientes. Tal concepción la expresó con la noción suya propia del *totus orbis*. El término en esta acepción de sociedad universal había sido lanzado, como dijimos, por S. Agustín. Mas no parece Vitoria haberse inspirado en él, pues no lo conoce, ni aquella idea pasó a la tradición posterior. Más bien parece haberlo tomado del uso común, que el pensador salmantino lo enriquece con una enorme carga de significación sociológica y jurídica. Bajo él, en efecto, enuncia claramente la noción de una verdadera y organizada comunidad mundial de los hombres y de los pueblos.

A TRUYOL SERRA, *Prémisses philosophiques et historiques du «totus orbis» de Vitoria:* Anuario Asoc. F. de Vitoria 7 (1946-7) p. 179-201.

S. THOMAS, *In IV Sent* dist. 24 q. 3 a. 2. sol. 1 ad 3 (Supplem. q. 40 a. 6) «..sicut communitas provinciae includit communitatem civitatis, *et communitas regni* communitatem unius provinciae et *communitas totius mundi* communitatem regni».

Nuestro autor no se detiene en desarrollarla al frente de esta relección, o del título principal, sino que la supone como una idea familiar, ocupándose sin más en formular los principios y normas de «comunicación» de esta «sociedad natural» del mundo entero, todas ellas impregnadas de dicha concepción de la comunidad universal. Sólo la menciona de paso al señalar que basta «el consentimiento de la mayor parte del orbe» para dar fuerza de ley internacional a instituciones y determinaciones del derecho de gentes (n. 4. 3.ª prop. fin). Y aquí y al principio del título (n. 2, *secundo)* para recordar su idea de que este «orbe» de la humanidad asociada estaba ya constituido desde el principio del mundo, y que la «división posterior de las tierras y naciones realizada desde los tiempos de Noé» no había destruido «en la intención de las gentes» la primera comunicación de todos los hombres. Esto lo había ántes bellamente descrito al demostrar que al emperador no le compete «el señorío sobre todo el orbe», entendido como tal comunidad de pueblos (P. 2, de tit. legit. n. 1). De igual suerte hacía apelación continua a este concepto de todo el orbe al excluir el dominio universal del Papa (n. 2, 3).

No cabe, pues, duda que dicha idea de todo el orbe como comunidad mundial era familiar en él. La había proclamado en su primera relección y escrito *De potestate civili* (n. 13 corol. 3; n. 21 fin), en dos famosos textos de máximo alcance jurídico, que después se han de valorar. Y se ocupa de él con gran insistencia en sus lecturas ordinarias, para explicar el valor obligatorio universal de las instituciones del derecho de gentes. Estas son normas legales que rigen en todos los pueblos porque han sido introducidas «por común consentimiento de todo el orbe» en forma expresa o de costumbres generalizadas, por lo que «están en uso entre todas las gentes», reitera el maestro en numerosos modos de expresión [11].

Y por fin aparece y se afianza la figura jurídica del *totus orbis* cuatro veces repetida en el mismo párrafo de la relección *De iure belli* (n. 19), como sociedad mundial a la cual atribuye el maestro una *efectiva autoridad*, no solo legislativa por la vía

[28] *Comentarios a la Secunda Secundae de Sto. Tomás*, in q. 57 a. 3 n. 2, 5. Hemos aducido estos textos en *Obras de* F. de *Vitoria*, p. 562, 576.

del común consentimiento, sino también *ejecutiva y coercitiva*, ya que sobre esta autoridad supranacional hace girar Vitoria toda su dialéctica de la guerra justa.

Se diría que Vitoria también se ha adelantado con su expresión «planetaria» de la sociedad internacional a la idea moderna de la *planetización*, como fase culminante del proceso de socialización a la que habría llegado la humanidad justamente en la época actual, al constituirse en sociedad mundial. Sin embargo, el concepto del orbe vitoriano, tan sociológico y poblado de seres personales dista mucho de dicha idea y dialéctica de la planetización, al menos tal como la propuso su inventor Teilhard de Chardin. Porque, en la mente de éste y sus seguidores, dicha planetización marca el término de un movimiento de desarrollo orgánico del cosmos en su tránsito evolucionista, inexorable e irreversible, a través de lo biosfera y noosfera hasta una colectiva superhumanidad y aún hasta la fase final de «divinizacion» planetaria por la Encarnación. [29]

3. Organización y autoridad de la comunidad internacional.

Sin dejarnos llevar de adaptaciones e infundados concordismos, glosemos brevemente los elementos constitutivos de la Comunidad internacional que se desprenden de los textos de Vitoria y su visión del *totus orbis*. A ello podrá ayudarnos la referencia a las cuatro causas que lo originan, a semejanza de las causas de la sociedad política.

1) *La causa eficiente* a la que remonta la comunidad de naciones no es otra sino *Dios*. Vitoria la ha indicado claramente, al apelarla *natural sociedad* y comunicación y describir cómo ya existía «desde la creación del orbe», no pudiendo ser abolida por la división posterior y organización de tierras y reinos.

[29] Bernard Charbonneau, *Teilhard de Chardin, prophéte d'une âge totalitaire* (Paris, Editions Denoël, 1963); G. Scaltriti, *Teilhard de Chardin, tra il mito e l'eresia* (Roma 1963). Cf. también Luciano Pereña, *Comunidad y autoridad supranacional:* BAC, *Comentarios a la «Pacem in Terris,»* p. 541-571.

Como toda la creación, esta sociedad natural proviene de Dios, que ha creado esa naturaleza con todos los elementos *naturales* o constitutivos de élla. Así, de Dios viene el instinto o tendencia de *sociabilidad* natural y espiritual *solidaridad*, o *amistad* humana, que impele a los hombres a todas las organizaciones sociales necesarias para la procuración del bien humano perfecto a la humadidad entera; y por ende, también mueve a la sociedad de todo el orbe.

De Dios tambien provienen las exigencias —derecho y deberes— del derecho natural de gentes que hacen obligatoria la *solidaridad* y mutua coperación de los Estados, hasta unirse en una organización superestatal. Y, por lo mismo, tambien de Dios proviene con todos los demás derechos de gentes, el derecho público o *autoridad de la sociedad* internacional. Como toda potestad, justa y legítima, viene de Dios, también ésta de una autoridad superior de la comunidad humana. Basta haber probado para ello la *naturalidad* de la misma, ya que Dios ha *impreso* en la naturaleza humana, en forma de exigencias, derechos o potestades y deberes, todo lo necesario para su orden y conservación. Y el orden internacional es ciertamente un orden natural.

Este origen divino es solo *remoto*, dado con la naturaleza. según la analogía con las comunidades políticas. De Dios o del derecho divino no proviene inmediatamente ninguna organización social concreta, fuera de la Iglesia en su estructura esencial. Toda institución particular de las sociedades humanas proviene tambien del derecho humano, de los acuerdos libres y consentimientos de sus miembros, que instituyen los órganos del poder y les confieren la autoridad.

Por eso quedando en este simple origen remoto de Dios y en el derecho natural, la comunidad de todo el orbe no pasaría de ser la *sociedad natural*, o la «gran familia» de todos los hombres y pueblos, unidos entre sí por una serie de relaciones jurídico-morales fundadas en el derecho natural, o en lazos contractuales, y formando solamente un todo o *unión moral*. Porque, en efecto, todo el género humano ha tenido siempre una unidad moral, y el derecho natural valió como derecho de toda la humanidad.

Tal concepto minimista han querido algunos atribuir sin razón

a Vitoria. Nuestro maestro ha concebido el *totus orbis* como verdadera sociedad organizada en sus elementos esenciales y de orden jurídico. Ya desde sus primeros textos presenta las reglas de derecho de gentes como normas legales que rigen en todos los pueblos, porque han sido introducidas «por *consentimiento* de todas las gentes y naciones», o «por consentimiento de la mayor parte del orbe.» Y es constante en sus escritos la apelación a este «común consentimiento» de todas o de la mayor parte de las naciones, como teniendo la potestad legislativa para promulgar los preceptos e instituciones del derecho de gentes que se imponen al mundo entero.

Vitoria, pues, ha concebido este consentimiento común de los pueblos como la *causa inmediata* que con su actuación inicia la organización de la sociedad internacional. En él reside la *autoridad* supranacional que, dada por Dios con la naturaleza, se actualizaba ya desde la aparición de la pluralidad de naciones, aunque por la vía imperfecta de usos y acuerdos tácitos. A esta *autoridad de todo el orbe* es más expresa y reiterada aún su apelación desde sus famosos textos *De potestate civili* (n. 13, 14, 21). Y se hace un concepto claro de dicha autoridad mundial no solo como potestad legislativa, sino en cierto modo *ejecutiva* y *coercitiva*, máxime en el texto *De iure belli* (n. 19, prop. 5a.), en que aparece todo el derecho internacional de guerra justa ejerciéndose «por autoridad de todo el orbe», delegada en la nación agredida y ejecutora de una sanción internacional.

Vitoria, pues, ha destacado con gran vigor no sólo el *universalismo* de la sociedad internacional en esa su imagen planetaria del orbe, sino también su constitución como verdadera sociedad organizada. Este sentido orgánico destaca sobre todo en su famosa fórmula: «*tiene todo el orbe, que en cierto modo forma una república*, potestad de promulgar leyes justas y convenientes a todos, cuales son las del derecho de gentes... Ningún reino tiene poder de rehusar sus imposiciones, porque está dado por *autoridad de todo el orbe*» (De potestate civili n. 21). La idea de «república» ya implica los elementos esenciales que configuran esta sociedad, complementaria de los Estados.

2) *La causa material* de la comunidad internacional son los

miembros que inmediatamente la integran y han de actuar como *sujetos* propios de las relaciones internacionales.

También este aspecto ha sido dilucidado por Vitoria. No cabe duda que en su doctrina tales sujetos primarios son todas las naciones de la tierra. El es el primero en haber defendido el derecho de gentes como «derecho entre los pueblos» o naciones. En sus textos programáticos *De potestate civili* (n. 13, 14, 21) la comunidad de todo el orbe, lo mismo que la hipotética agrupación federativa de la cristiandad, vienen consideradas como formadas por las naciones, ya que «las repúblicas son partes de todo el orbe» y los reinos se someten a sus leyes universales.

Asímismo todo el derecho de guerra es considerado en la *De iure belli* como problema típico de derecho internacional público, o de relaciones entre los diversos Estados. Las naciones, pues, que forman la comunidad universal constituyen los *sujetos inmediatos* o miembros de ella y, por lo tanto, los sujetos del derecho internacional público y de todos los deberes de solidaridad internacional.

Pero también *los individuos* particulares que son súbditos de esas naciones entran en el campo de lo jurídico internacional *por sus relaciones extranjeras*. Ellos son en última instancia los verdaderos y vivientes sujetos de la comunidad y de las relaciones internacionales, aunque más directamente del derecho internacional privado.

Vitoria tiene el mérito también de haber subrayado esto. En todo su amplio desarrollo de los derechos de «libre comunicación», navegación, comercio, emigración y residencia, etc. son las personas individuales las que son consideradas como *sujetos últimos* de esa comunidad y derecho internacionales, por sus relaciones con los súbditos y naciones de todo el mundo. Los Estados entran consiguientemente, porque han de tutelar tales derechos fundamentales de todos los miembros de la comunidad humana, súbditos y extranjeros, y de esa tutela surgen relaciones jurídicas de los Estados entre sí, conflictos y problemas mutuos que ellos han de resolver.

Es de notar cómo en este aspecto ha dado plena razón a Vitoria la *Pacem in terris*. En ella Juan XXIII no solo *ha actualizado* y

puesto en pleno relieve «los derechos de comunicación» vitorianos (PT n. 25, 100-108), sino que ha proclamado como función *primordial* de la comunidad de naciones y de su autoridad internacional la tutela y eficaz protección de los derechos de la persona humana: «La autoridad pública mundial debe tender principalmente a que los derechos de la persona humana se reconozcan, se tengan en el debido honor, se conserven incólumes y se aumenten en realidad» (PT n. 139; cfr. n. 145).

Así, la ordenación de la comunidad mundial ya no se hace consistir exclusivamente en una serie de relaciones entre los Estados o potencias, a cuyo engrandecimiento deberán ordenarse los individuos, como en la época absolutista de los grandes nacionalismos que más tarde renace en la de los grandes totalitarismos. Como en el interior de las naciones el Estado es en definitiva por las personas y se ordena al bien último de las personas, así también es la Comunidad mundial.

El *personalismo cristiano* fuertemente subrayado por Vitoria se mantiene, pues, como supremo principio rector no solo en las relaciones internas de los Estados, sino también en las de la Comunidad mundial y en todo el orden internacional.

3) *La causa final* de la comunidad de naciones es el *bien común internacional* o de *toda la humanidad*.

Se sabe qué valor y eficacia universal tiene el concepto del *bien común*, con todo su *contenido de valores comunes*, en la estructuración de la sociedad política. Desde la primera ética social de Platón y Aristóteles y a través de toda la tradición de la teología católica, el *bien común* es invocado como ley general de toda regulación política y principio normativo de donde emanan todas las exigencias de servicio y de colaboración de los súbditos para con el Estado, o entre sí, y de todos los deberes y relaciones de autoridad pública para con los individuos.

Según la misma ley de la analogía, si la comunidad de las naciones existe, debe darse un paralelo *bien común* supranacional, con *ley inmanente* de la misma y con la misma virtualidad preceptiva de todos sus deberes y exigencias.

Pues bien, este *bien comun universal* existe y Vitoria lo ha proclamado. ¿Osaremos decir que fue también el primero en esto,

como en la idea innovadora de la Comunidad mundial? Así es, en efecto, ya que ambos conceptos se condicionan. En términos expresos declaró que tal es *«el fin y bien de todo el orbe» (De iure belli* n. 4 septimo). El bien común en efecto es la finalidad general, a cuya consecución se ordenan todos los efectos de colaboración de una comunidad. Este bien común del orbe es presentado como suprema norma del derecho de guerra, que decide en última instancia de su licitud. Las guerras deben hacerse para el *bien común* de las naciones, y si redundan en mayor daño y perjuicio general son injustas, aunque fueran favorables a la propia nación *(De iure belli,* n. 33). De igual suerte era proclamado el bien común del *orbe y de la cristiandad,* como fin y suprema norma de la guerra y la paz, en *De potestate civili,* n. 13: «Siendo una nación parte de todo el orbe y sobre todo una provincia cristiana parte de la república, si la guerra fuese útil a una provincia o a la república con *daño del orbe o de la cristiandad,* pienso que por eso mismo es injusta», como algunas guerras entre España y Francia que «provocaron *mayor daño* de la cristiandad porque los turcos entre tanto ocupan naciones cristianas».

Asímismo, este *bien común de las naciones* se invoca también en conexión con «la autoridad de todo el orbe» en su función legislativa. Estas normas del derecho de gentes «basta que sean establecidas *por consentimiento de la mayor parte de todo el orbe,* máxime cuando son para el *bien común de todos»,* con lo que ya tienen valor obligatorio universal «aun cuando los otros se opongan» (*De indis* P. 3 n. 4 fin). Con ello ya se indica que este bien común de las naciones se erige en principio de *dinamismo constructivo,* imponiendo una ley de cooperación leal a todos los miembros.

En fin, tambien Vitoria indicaba cuál debe ser el *contenido del bien común* internacional, análogo al bien común estatal:

a) Ante todo, todos los textos aducidos y otros muy numerosos de modo equivalente dicen que consiste primordialmente en la *conservación del orden internacional,* es decir, en asegurar la justicia y la paz de las naciones, su independencia, integridad y externa seguridad, con la tutela de todos los derechos fundamentales de las personas.

b) Pero también insinúa en breves alusiones su *contenido positivo* consistente «en el feliz estado del orbe» y de sus pueblos *(De indis,* P. 3 n. 4 fin), con todo el sentido social que en la filosofía tradicional este término tenía y que él con gran fuerza exponía en el fragmento *De temperantia* (concl. 2a.), es decir, *la abundancia* y *progreso de todos los bienes espirituales y materiales,* que forman el patrimonio de la civilización o el bien humano perfecto. Lo que entraña y exige una colaboración armónica y desinteresada de todos los Estados, máxime en beneficio de los pueblos de nivel cultural inferior y económicamente subdesarrollados, mediante instituciones que ayuden al bienestar espiritual y económico de todos.

Se sabe cómo la doctrina internacional de la *Pacem in terris* ha actualizado y casi puesto de moda esta categoría vitoriana del «bien de todo el orbe». Los términos con que lo designa: *Bonum commune universale, bonum omnium gentium commune,* casi son versión de la fórmula orbital de aquél. Este bien universal es invocado con conexión intrínseca con la necesidad de la *autoridad pública mundial,* que debe organizar e institucionalizar en estructuras eficaces la comunidad de naciones (PT n. 100, n. 132-140).

A la vez son hechas esas apelaciones insistentes al bien común universal para urgir con toda la fuerza la necesidad acuciante y obligación de colaboración y unión cada vez mas estrecha de todas las naciones, sobre todo en ayuda de los miembros más indigentes y necesitados de la Comunidad universal.

4) *La causa formal de la comunidad de las naciones* se ha de señalar de un modo análogo al principio formal de las sociedades civiles, que es la *autoridad.*

La comunidad de las naciones no puede estar exceptuada de esta ley fundamental de todo organismo social. Tiene necesidad de una autoridad que la gobierne, coordinando las actividades de sus miembros hacia el fin común que es el bien de la humanidad. Sólo la existencia de esta potestad *supraestatal* puede hacer pasar la *sociedad natural* del género humano del estadio de simple *unión moral* y solidaridad entre los pueblos al plano de una *efectiva* sociedad jurídica internacional.

Pues bien, Vitoria ha proclamado, el primero, esta *autoridad de todo el orbe,* como raíz y principio informante de la estructuración

del mismo en sociedad, o del *orden político universal*, ya desde su primer escrito y meditación sobre el tema. Pues en el preclaro texto *De potestate civili* n. 21 se invoca ya dicha autoridad como órgano legislativo de las leyes e instituciones del derecho de gentes que se imponen a todos los pueblos: «El orbe entero, dice, que en cierto modo forma una república, *tiene potestad* de dar leyes justas y a todos convenientes, como son las del derecho de gentes... Y ningún reino puede darse como no obligado ante el derecho de gentes porque está dado *por autoridad de todo el orbe*».

De una manera implícita esta autoridad mundial se contiene en los numerosos textos del maestro, repartidos en todos sus escritos, en que se enseña que las normas y usos del derecho de gentes han sido introducidas «por consentimiento de todas las gentes y naciones», o «de todo el orbe», como ántes expusimos. Dichos textos son equivalentes al citado, porque expresan la misma doctrina de la autoridad universal promulgadora del derecho de gentes. Por lo que en tal acto consensual debe verse la intervención legislativa de una *autoridad* —no sólo moral sino tambien jurídica— que reside en esa voluntad unida de los pueblos. Porque nuestro autor recalca siempre que ese «común consentimiento» no tiene solo fuerza de un pacto *contractual*, al que todos se adhieren, sino que tiene fuerza de obligar a todos por consentimiento de la mayor parte del orbe, aun con oposición de los demás (*De indis*, p. 3 n. 4 fin). En consecuencia, en virtud de una instancia superior o potestad supraestatal, que se manifiesta por voluntad de la mayoría.

Por fin en el texto principal *De iure belli* (n. 19), Vitoria ensaya la fundamentación iusnaturalista de esa «autoridad de todo el orbe» tan fuertemente reafirmada: Es necesaria para la conservacion del «orbe», entendido en el plano sociológico de un orden justo en la comunidad mundial, «porque *el orbe no podría subsistir si no existiera en algunos una autoridad* y *fuerza* para reprimir y coaccionar a los protervos a fin de que no hicieran daño a los buenos». Y aquellas instituciones que son «necesarias para el gobierno y conservación del mundo son de derecho natural» (n. 19).

En ese texto presenta Vitoria los dos aspectos básicos de tal autoridad mundial:

a) *Su existencia natural*, dada por el Creador con la misma naturaleza junto con las demás exigencias y condiciones del derecho natural necesarias para la vida social del género humano. Por tal razón dicha potestad supranacional debió existir siempre en el mundo, y Vitoria ya la invoca desde el comienzo de la vida social pluralizada en grupos nacionales para la división de las propiedades y territorios y para los primeros usos introducidos en las relaciones con los pueblos extraños, como los legados inviolables, ciertos derechos de guerra, etc. Por lo mismo también se desprende que el *sujeto originario* de esta autoridad mundial era la sociedad toda del género humano. Siempre Vitoria apela «al consentimiento común» del orbe, o de «todas las gentes», como instancia suprema y primer sujeto portador de este supranacional poder, acentuado aún más casi que para las sociedades políticas su concepción del *origen democrático* de la autoridad internacional.

b) El citado texto señala también el otro aspecto básico y segundo estadio de la autoridad mundial: La necesidad de su *traslación* a unos *órganos* particulares y titulares del poder, que la puedan ejercer en toda su eficiencia y plenitud. Con mayor razón en la esfera de la sociedad universal, la multitud informe no puede gobernarse a sí misma. Y se impone la concentración de la autoridad «en algunos», en un organismo restringido de personas rectoras que representan a toda la comunidad y la dirijan según la norma rectora del bien común universal.

Esta traslación de la potestad, su estructuración concreta, y *creación* de los *órganos* de la autoridad internacional ha acentuado enérgicamente Vitoria que han de ser por *consentimiento* o *elección de la mayoría* de los Estados miembros, sentando esta ley general con ocasión de su caso hipotético de la institución de *un monarca* supremo de la cristiandad confederada (*De potestate civili* n. 14).

La Comunidad universal de naciones *existe* ya, según Vitoria, con los elementos esenciales de la misma y con su autoridad supranacional dada por la naturaleza y residiendo de una manera *habitual*, o *radical*, en el conjunto solidario de las naciones. Esta

sociedad mundial ha recibido como don natural y divino, inmanente a ella, el imperativo de organizarse y, formando unidad orgánica, una cierta potestad supranacional sobre todos los miembros.

Pero, respecto de los modos de organizarse y de las *formas históricas de institución* y ejercicio de la autoridad internacional, nada se determina en el derecho natural. Como en la constitución concreta de los Estados y el poder civil, las formas de organización de la sociedad universal de naciones, la institución de los órganos de cooperación y de autoridad internacional, proceden ya de acuerdos positivos o de convenciones legítimas de los pueblos asociados.

Así, pues, para Vitoria existe ya la sociedad de naciones implantada realmente y no como mera posibilidad para el futuro. Pero la imagen vitoriana de esta comunidad del orbe presenta *una organización aún rudimentaria*. El pensador de Salamanca ha visto las manifestaciones de su unidad orgánica y potestad de todo el orbe, bajo *el aspecto legislativo* en «el consentimiento de todas las gentes y naciones», creador de diversas normas e instituciones de derecho de gentes; en el *aspecto coercitivo y punitivo*, en el poder de inferir la guerra justa que cada nación tiene en virtud y por delegación «de la autoridad de todo el orbe» (*De iure belli* n. 19); y *el aspecto ejecutivo* en el deber general de conservar el orden internacional y de proteger los derechos de libre *comunicación*, que a cada nación asiste sobre sus súbditos y sobre los extraños, hasta el derecho de *intervención* bélica que, por siete títulos demuestra enseguida en favor de España sobre los indios.

Todo ello supone unos lazos jurídicos de sociedad entre las naciones con una autoridad superior que los respalde y un *poder coactivo* para su eficaz defensa y protección, a semejanza de la autoridad interna de los Estados. Pero esta autoridad se ejerce aun de modos esporádicos y extremos de conflictos bélicos, o por vías casi siempre primitivas de usos y costumbres. Faltaba aún la traslación formal de la potestad supraestatal a un *Organismo* rector con autoridad permanente sobre el orbe y que imponga con eficacia el orden jurídico internacional, máxime la coordinación y colaboración positiva de los Estados miembros al desenvolvimiento común.

Por eso el esbozo vitoriano de la comunidad y autoridad mundiales es rudimentario. Faltaba aún la organizacion completa de la comunidad de naciones, con sus organismos de poder supraestatal y sanción eficaz. Pero es que en la realidad no existía nada más. Y Vitoria, al menos en el plano teórico, señaló los elementos esenciales de esa comunidad orgánica mundial.

Además urgió todos sus derechos fundamentales de igualdad jurídica, libre comunicación y orden de justicia internacional; y en la práctica aconsejaba la solución restringida de una monarquía federativa de la cristiandad occidental, es decir de la Europa civilizada.

Ello demuestra que la constitución de la sociedad internacional, en su estructura perfecta y desarrollada, no es imperativo inmediato y perentorio del derecho natural como la estructuración de las comunidades políticas. Vitoria la enunció existente en sus elementos *de base* y actuación imperfecta, y esbozó el cuadro esencial de esa futura *civitas maxima*, ideal ecuménico y término de la progresión social de la humanidad. Toda futura organización de esta sociedad universal está, pues, dentro de las *perspectivas* del esquema internacionalista vitoriano. El además enunció el principio dialéctico de la *necesidad*, que hará *urgente* imperativo, en otras etapas históricas, la institución de organizaciones supranacionales y de la comunidad universal para mantener el orden y la paz del mundo.

Se sabe cómo la doctrina de la Iglesia está en admirable acuerdo con esta ideología vitoriana del *totus orbis*, organizado sobre los principios de igualdad natural de las naciones en Comunidad universal. *El universalismo* ha sido siempre preconizado por la Iglesia como su idea y doctrina propia. Ante todo el *universalismo* espiritual de salud es consubstancial a su mensaje divino. La Iglesia es una institucion universal, católica y ecuménica, en ese orden de redención como Cuerpo místico de Cristo que debe traer a su seno a todos los hombres.

Pero de ahí se sigue también una proyección *universalista* en el orden temporal, como ideal más conforme con su esencia. Son las palabras de Cristo las que han traido al mundo el mensaje de *fraternidad universal*, más urgente, elevado y fundado en nuevos

títulos e imperativos de la *caridad* divina, de la incorporación de todos como *hijos de Dios* en el Cuerpo místico cristiano.

Por eso el *orden cristiano* es por tendencia universalista aun en lo temporal. Y así en la historia la cristiandad mostraba una tendencia interna a constituirse en organismo universalista u *orbis christianus;* si bien es verdad que las formas concretas e históricas que revistió tendían más hacia los falsos imperialismos y excesiva intromisión de lo espiritual en lo temporal, y consecuentes ingerencias de los poderes temporales en lo espiritual.

Pero también es verdad que la ruptura de esa Cristiandad histórica, aunque tan imperfecta, significó la disolución de todo el orden internacional y el advenimiento de los absolutismos nacionalistas.

Por eso en la época moderna, en que la cristiandad histórica es una figura pasada, la Iglesia en su doctrina sobre el mundo se vuelve al ideal vitoriano de un orden de todos los pueblos sentado sobre las bases de una igualdad natural, y predica con insistencia ia constitución de la *Comunidad universal* de los pueblos organizados.

En el Magisterio Pontificio se formula y se predica ya la *necesidad* de constituir esta sociedad universal desde la Encíclica *Pacem Dei* de Benedicto XV, a raíz del caos internacional que sobreviene al final de la primera gran guerra y los intentos de la Sociedad de Naciones. Un hito fundamental en esta doctrina universalista señala el Magisterio de Pio XII, que con su encíclica *Summi Pontificatus* y los numerosos Mensajes posteriores dejó una rica y completa formulación de la doctrina internacionalista de la Iglesia.

Mas es sabido que la culminación de esta doctrina es dada en la *Pacem in terris,* cuya parte III sobre la «Ordenación de las relaciones internacionales» (n. 80-129) y sobre todo la parte IV, «Ordenación de las relaciones mundiales» (n. 130-145) señalan la sistematización internacionalista de la Iglesia, y figuran como la parte más relevante de este magno documento.

La Encíclica enseña ya que el esbozo vitoriano de la comunidad universal de naciones con su autoridad mundial y constitución de un Organismo eficaz de la misma para la obtención del bien común universal es ya una *necesidad* y por lo tanto un *imperativo* urgente en la era actual de socialización planetaria y comunicación e interdependencia íntima de todos los pueblos del orbe (n. 136).

No podemos seguir en la exposición de este mensaje último de Juan XXIII sobre la comunidad universal necesaria para la paz del mundo actual, tan en la linea progresiva del ideal vitoriano. Sólo nos permitimos *señalar dos puntos:*

Primero, el aparente desacuerdo de un punto de la Encíclica con la doctrina de Vitoria. En la Encíclica se exige una organización democrática absoluta para la institución de la autoridad internacional: «Esta autoridad general, cuyo poder debe alcanzar vigencia en el mundo entero y poseer medios idóneos para conducir al bien común universal, ha de establecerse *con el consentimiento de todas las naciones* y no imponerse por la fuerza» (PT n. 138). En cambio Vitoria —y en esto ya le impugnaba Martín de Azpilcueta— exigía siempre el sufragio de la *mayoría* para la institución y nombramiento de este gobierno mundial [30].

Pero el desacuerdo sólo es aparente. Porque la forma democrática universalmente imperante en todo sistema de gobierno de una agrupación social es el acuerdo de la *mayoría* de sus miembros. Lo que pasa es que se deben considerar *dos momentos* en la constitución de este organismo mundial, que Vitoria en diversas ocasiones señaló: El *pacto de asociación,* para constituir la Comunidad mundial con su forma de autoridad, y este debe ser por acuerdo *unánime de* todos los miembros. En el fondo también hay unanimidad en las comunidades políticas. Si uno no quiere ser miembro de una nación, se exila y se incorpora a otra. Por eso el Papa exige esta forma de adhesión unánime de todas las naciones para la constitución e ingreso en la Sociedad Mundial orgánica.

Otro es el segundo *pacto de sujeción* a la autoridad y a todos sus mandatos posteriores. Para esta designación de los sujetos rectores de la Comunidad mundial y consiguiente sumisión a ellos

[30] M. DE AZPILCUETA, *De iudiciis,* not. 3 n. 162. Cf. L. PEREÑA, art. cit. p. 554 ss.

se exige sólo acuerdo de mayoría. Vitoria ha exigido para toda institución de formas de gobierno y elección de gobernantes alguna forma de *consentimiento común*, implícito o de elección explícita, por simple acuerdo de mayoría. Esta forma de pacto o elección mayoritaria la proclamaba él como principio evidente y de derecho natural. Y así lo aplicaba en su doctrina general política de la relección *De potestate civili* a toda comunidad social, del mismo modo que lo aplica siempre a la creación concreta de la *autoridad* internacional y a todos los actos de gobierno. Es por otra parte, el principio *democrático* por excelencia que ya se aplicaba en las elecciones de todos los cuerpos sociales, civiles y eclesiásticos. Sólo en negocios de especial importancia se exige un acuerdo de dos tercios o de unanimidad moral con oposición de pocos. Esto v. g. exige Vitoria para las reglas y usos generales del derecho de gentes.

Tal es el principio *democrático* auténtico que no puede menos de regir para la Comunidad internacional. Sólo la incorporación a ella precisa estrictamente el consenso incorporativo de cada Estado-miembro. Si después todos los actos y decisiones de la autoridad internacional precisaran la adhesión o aceptación de todas las naciones, la comunidad mundial no hubiera rebasado los límites de una *libre asociación*. La vida internacional seguiría descansando en la buena voluntad de las naciones para cooperar... y en una organización de *derecho contractual* basada sobre *pactos* rescindibles. Y no se habría llegado al estadio organizado de la Comunidad de naciones previsto por Vitoria, en que la autoridad de la misma tiene potestad suprema para imponer, obligatoria y coactivamente, sus normas y decretos a todos los Estados miembros.

A esa meta deseada tampoco ha llegado en el fondo la actual Organización de las Naciones Unidas, en fuerza de sus vicios radicales. El principio democrático mayoritario está viciado por los vetos de las potencias hegemónicas. Y sus decisiones no se imponen con fuerza obligatoria y coactiva a todos sino se reducen a meras recomendaciones que son aceptadas o rechazadas, según conveniencias, sobre todo por los miembros prepotentes. Las naciones además contraen *libremente* al compromiso de someterse a la

institución internacional, apelando al recurso de darse de baja en la organización cuando se creen gravemente perjudicadas por sus resoluciones. Es todavía la fase de libre cooperación.

Tal es la raíz de su ineficacia inoperante y su actual *descrédito*. Es también el *segundo* reparo que se dirige a la magnífica doctrina de la *Pacem in terris* y que ya otros [31] han dirigido: El *optimismo excesivo* con que en ella Juan XXIII saluda al Organismo de la ONU; sus instituciones legales y declaraciones. Con excesiva bondad el Papa veía en dicho Organismo la realización cumplida de esa Autoridad mundial por él descrita, en la línea del esbozo de Vitoria, en su *necesidad* urgente actual. Y si bien opone reparos de base a su *Declaración universal de los Derechos del hombre* (PT n. 144), esperaba en su gran optimismo que realizara «el objetivo fundamental que se confió a la Organización (ONU) de asegurar y consolidar la paz internacional»... con las demás misiones básicas de colaboración positiva al progreso mundial allí señaladas (PT n. 142).

El poco tiempo hasta ahora transcurrido señala ya que tales esperanzas han sido totalmente defraudadas. El descrédito ha aumentado hasta casi la bancarrota de la ONU al inicio del año 1965, en que De Gaulle ha pedido su reforma a fondo, pero a realizarse por los *cinco grandes* (¿en gracia a la *democracia* absoluta?). Y en que los problemas del mundo, siempre más agudizados, se arreglan o desarreglan totalmente al margen de la Organización, por las grandes potencias o bloques mundiales. Justamente como en pleno absolutismo de las potencias de los siglos XVII y XVIII...

La explicación profunda del fenómeno la ha dado Pablo VI, poniendo justo correctivo a ilusiorios optimismos, en su preclaro *Mensaje de Navidad* de 1964. En él, poniendo el dedo en la llaga, señala los obstáculos crecientes que oponen insuperable barrera a una «efectiva fraternidad universal», solidaridad y amistad verdaderas de todos los hombres, base de la eficaz colaboración

---

[31] Así L. SÁNCHEZ-AGESTA, *La «Pacem in terris» en la doctrina Política de la Iglesia:* BAC, *Comentarios a la Pacem in terris* p. 83-93; B. MOSTAZA, *El desarme material como idea y como hecho*, ibid. p. 414-5.

internacional que llevara a la Comunidad mundial a conseguir la paz y seguridad estables. Estos obstáculos principales son: el *nacionalismo* cada vez mas exacerbado «que divide a los pueblos oponiendo los unos a los otros... cuando no ávido de potentes imperialismos» «el *racismo*, que está renaciendo y que separa y opone las diferentes razas de la gran familia humana...»; «*el espíritu de clases*, todavía tan áspero y tan duro en la sociedad contemporánea», «*el espíritu de partido y facción*, que opone ideologías, métodos, intereses, organizaciones en toda la misma trama de las diversas comunidades...».

Pero estas fuentes tremendas de odio e *insolidaridad* son eternas, puesto que brotan de las llagas del pecado original. Todo induce a creer que la Comunidad universal no tendrá en el futuro tampoco Organización estable y eficaz. Y que permanecerá indefinidamente en la fase rudimentaria e imperfecta en que la contempló Vitoria. Y sólo existen razones de un optimismo muy moderado; de que los pueblos irán superando muy parcialmente esos antagonismos irreconciliables, acercándose a modos inestables e imperfectos de colaboración y entreayuda por la fuerza misma de las necesidades e intereses vitales, y en continua y penosa repetición de congresos, reuniones y asambleas...

Por eso el Concilio, en la Constitución *sobre la Iglesia en el mundo actual* (p. 2, c. 5) adopta evidentemente una actitud de más cautela. Ya no se ocupa, dado su carácter pastoral, de construir la imagen técnicamente perfecta de la Comunidad y autoridad mundiales, ni menos atribuye a la ONU este ideal de estructuración orgánica de la comunidad de los pueblos.

Su visión, al contrario, es más realista. Nota ya el inicio que «la universal familia humana ha llegado en su proceso de madurez a un momento de *suprema crisis*» (IM n. 77), y continúa después señalando los enormes obstáculos que se oponen todavía a la unión de los pueblos y eficaz organización de la universal familia humana (n. 78) y consiguiente logro de la paz, tema central de la exhortación conciliar.

En efecto, el Concilio declara netamente que, en la actual comunidad internacional cuya existencia, aunque imperfecta, supone, «falta una autoridad internacional competente y provista

de medios eficaces» para imponer el orden justo y evitar las guerras (n. 79). No obstante la declara *necesaria* para organizar el orden internacional en la paz y proscribir la guerra: «Esto requiere el establecimiento de una *autoridad pública universal*, reconocida por todos, *con poder eficaz* para garantizar la seguridad, el cumplimiento de la justicia y el respecto de los derechos. Pero antes de que se pueda lograr la institución de *tan deseada autoridad*, es necesario que las actuales asociaciones internacionales supremas se dediquen de lleno a estudiar los medios más aptos para la seguridad común» (n. 82).

En esta apreciación realista de los hechos se sitúa el Concilio para proclamar en lo siguiente, n. 83-92, un elenco de normas más urgentes sobre ayuda a los pueblos en vías de desarrollo, nueva ordenación económica a escala universal y otras numerosas formas de cooperación internacional, que incumben y obligan, como tarea inmediata, a las actuales instituciones internacionales, a fin de promover «eficazmente el bien común universal» (n. 84) e instaurar una justa y eficazmente ordenada comunidad universal.

Dichas normas de urgente cooperación internacional rezuman el mismo espíritu de Vitoria. Pero no es el caso glosarlas aquí con detalle.

IV. EL DERECHO DE GENTES Y LOS DERECHOS FUNDAMENTALES DE GENTES.

Así podríamos seguir indefinidamente comentando y glosando las ideas fecundas de Vitoria en contraste con la actualidad. Pero no es posible.

Séanos permitido, antes de poner punto final, indicar en puro esquematismo otros dos temas igualmente primarios en la concepción internacionalista de Vitoria.

El uno es éste del derecho de gentes. Rebasa también el plano de principio parcial, y juega en nuestro teólogo-jurista el papel de *principio general*, en plena compenetración con su concepción

de la Comunidad de Naciones, pues es justamente el derecho que ha de regir este *orden* internacional.

Vitoria ha sido justamente reconocido como «padre y fundador del derecho de gentes o internacional». Nos limitaremos a anotar cómo su *mérito e innovación* ha consistido en los *cuatro* aspectos fundamentales del problema.

1. El derecho de gentes como derecho natural.

Ante todo, su primer gran mérito ha consistido en haber vuelto a la *recta comprensión de la filosofía del derecho de gentes primario*, según la tradición auténtica. Está ya bien averiguado, y nosotros hemos expuesto sintéticamente [32] cómo el concepto genuino y formal del *ius gentium* de Aristóteles, los juristas y filósofos romanos y Sto. Tomá sera que consistía en el derecho natural más propio del hombre, aquel que usaban todas las gentes por ser el derecho natural de la humanidad, o de la sociedad natural del género humano anterior a toda división de nacionalidades, puesto que estaba constituido por la misma naturaleza.

No obstante, por una serie de confusiones nacidas de la filosofía estóica y de los textos mismos de los juristas romanos, había habido una inflexión y desviación en la historia de este concepto, tendente a considerarlo como un derecho *positivo*, aunque universal y casi contemporáneo en muchas de sus normas a la primera constitución de la comunidad de los pueblos y a sus primeros actos de común consentimiento. De ahí que juristas, canonistas y teólogos anteriores y posteriores a Vitoria llegaron a considerar el conjunto de reglas del derecho de gentes, como de derecho *positivo* y mudable, como emanado de la voluntad de los hombres. El mismo Vitoria, en sus escritos anteriores sobre todo provenientes de las lecciones de curso, incurrió en esta confusión considerando *todo* el derecho de gentes como substancialmente positivo, aunque fundamental y como constitucional a la sociedad natural y relaciones de la humanidad.

[32] T. Urdánoz, *Obras de F. de Vitoria*, cit. p. 556 ss.; Id., *Tratado de la justicia: Suma teológica bilingüe*, t. 8 (Madrid 1956) p. 180-223; Santiago Ramírez, *El derecho de gentes* (Madrid 1955).

Por eso es mayor su mérito en haber *rectificado por sí mismo* esta confusión y haber *vuelto al genuino concepto del derecho de gentes como derecho natural*. Tal rectificación la hace de manera ostensible en esta relección *De indis* y más concretamente al proponer, en el primer título legítimo, los derechos fundamentales de comunicación entre todos los países. Enseguida ha visto en ellos, verdaderos derechos naturales a la vez que propios del orden internacional o del derecho de gentes. Ya su misma designación como título de *natural sociedad y comunicación* implica que las exigencias, o reglas jurídicas de ese hecho natural derivadas, han de ser también de derecho natural, anteriores a todo derecho positivo o convenciones de las naciones entre sí.

Pero seguidamente fundamenta dicho principio de natural comunicación con las reglas de él derivadas, «en el derecho de gentes, que es de derecho natural o se deriva del derecho natural» (P. 3 n. 2 probatur 1). Mas ya es sabido el valor de una norma deducida del puro derecho natural, que a su vez es derecho natural. Y se patentiza más la identificación al hacer suya, en las palabras siguientes, la famosa definición del derecho de gentes dada por Gayo, que hace de éste un derecho natural.

Inmediatamente el maestro salmantino va enunciando esos nuevos derechos de «peregrinación» y libre tránsito por las naciones, de libre navegación, comercio, uso y ocupación de bienes comunes o adquisición de propiedades estables de otros países, y por fin emigración con «derecho a establecer residencia» en el extranjero, con todos los demás a él inherentes, fundamentándolos en *una insistente apelación al derecho de gentes como derecho natural*. Bien lo patentiza la larga serie de argumentos excogitados por el maestro para probar las diversas modalidades de libre comunicación entre los ciudadanos de todo el mundo, que se apoyan en claros principios iusnaturalistas: «Es de derecho natural fomentar la amistad entre los hombres», «recibir a los huéspedes», y «contra naturaleza», «contra el derecho natural y divino», oponer cualquier obstáculo a este libre poder de «peregrinar y establecer su residencia», etc. (n. 2, 3, 4). De igual suerte, los derechos de

colonización y de nacionalidad de los emigrados son de derecho de gentes, y al ciudadano a quien se negara esos derechos «se le impedirá el uso de un derecho natural y de gentes» (n. 5).

Por otra parte, también los derechos de guerra defensiva y los siete títulos de justa intervención bélica excogitados por Vitoria contra aquellos pueblos indios que no respetan los precedentes derechos de convivencia internacional, son comprendidos por el maestro como derecho de gentes y no obstante fundamentados en el *derecho natural* de legítima defensa, o en la *necesidad natural* de conservar la sociedad de «todo el orbe», de donde emanan esos derechos naturales de la guerra (p. 3. de tit. legit. n. 6; 8; *De iuri belli* n. 19, 33).

No cabe, pues, negar que la doctrina internacionalista de estas dos relecciones procede en el sentido de una vinculación esencial de las nuevas reglas de derechos de gentes al derecho natural y de identificación de todas las fundamentales con él.

2. El derecho de gentes como derecho internacional.

El *segundo aspecto* y el más original, en el que aparece Vitoria como genial innovador, es en haber *concebido este derecho de gentes como derecho internacional*, de haberlo enunciado como el derecho propio de su «Comunidad de todo el orbe» y de las relaciones propias de ciudadanos y pueblos en este orden internacional.

Naturalmente, la invención de Vitoria no era algo absolutamente nuevo. Así como la idea de la comunidad y fraternidad universales había existido más o menos oscurecida o deformada, así también bajo la noción del *ius gentium* se vió en su germen la expresión de un orden de normas universales.

Históricamente, el *ius gentium* romano tiene su origen en *el derecho* de los extranjeros, que venían a establecer intercambios humanos y comerciales con el mundo romano. Nació, pues, como una ley común a todos los hombres, y producto, no de un legislador nacional, sino de la razón natural. Aristóteles observó que esta ley comun era idéntica a lo que llamó «derecho por naturaleza». Y Cicerón sobre todo desarrolló este *ius gentium* como cristalización del derecho natural, innato a la humana razón y que debe encontrarse en todos los pueblos.

Así, pues, el derecho natural ha tenido y tiene de suyo esta *proyección internacional*, como un derecho de la *humanidad*, que rebasa las fronteras de los Estados y pertenece a la sociedad natural del mundo entero y los derechos fundamentales de la persona humana, transpasando los límites de las naciones como primera forma de un *derecho internacional privado*.

En la subsiguiente historia, el *ius gentium* desarrolló aún más su contenido de *derecho internacional*, en fuerza de su propio nombre y sobre todo a causa de la división tripartita de Ulpiano: *ius naturale, ius gentium, ius civile*, que distinguía el derecho de gentes de un derecho natural primario y del derecho civil. Bajo este derecho de gentes se incluyó el rudimentario contenido de normas internacionales entonces conocido: la inviolabilidad de los legados, de las alianzas y tratados de paz entre naciones y numerosos usos del derecho de guerra antiguo generalmente reconocidos por los pueblos. Y con esta carga genérica de derechos naturales y de usos y costumbres internacionales llegaba el *ius gentium* hasta Vitoria.

Pero aún tocaba al maestro salmantino la gloria de descubrir, diferenciar y definir, el *primero*, el derecho de gentes como *derecho internacional* propiamente tal y en sentido moderno; es decir, como el conjunto de normas que han de regir las relaciones entre las naciones, porque los Estados son los miembros inmediatos de la comunidad universal o «república de todo el orbe». Este derecho internacional público sólo implícitamente estaba contenido en el derecho de gentes tradicional, que más bien contenía las reglas del *ius naturale gentium* o del derecho natural de la humanidad.

Tal obra la realiza Vitoria también principalmente en la exposición del primer título legítimo. El maestro comienza con la innovación genial de enunciar la definición del derecho internacional, como distinto de la esfera del derecho de gentes privado, introduciendo un simple cambio de palabras en la fórmula de *ius gentium* del jurista romano Gayo: *Quod naturalis ratio inter omnes homines constituit, vocatur ius gentium.* Sentencia

que Vitoria adapta, mediante la sustitucion de *homines* por *gentes* o pueblos, a significar el derecho internacional público: *Quod naturalis ratio inter gentes constituit.*

Tan feliz cambio gramatical parece en él bien premeditado. Tenía delante de sí la tarea de formular los intercambios y relaciones de los pueblos del mundo antiguo con los del nuevo en pié de igualdad dentro de su concepción de la comunidad o república de todo el orbe, y se vió obligado a introducir ese cambio que define las naciones como *sujeto primario* de esos derechos y deberes de la sociedad internacional. Con la nueva fórmula modificada nace, pues, la definición del propio derecho internacional, como expresión de la ley que rige las relaciones jurídicas de la comunidad de pueblos o naciones del mundo entero.

Nuestro teólogo-jurista no se contenta con la profunda modificación de la definición, sino que continúa desarrollando *sistemáticamente* los preceptos iusnaturalistas referentes a estas relaciones entre las nacionas del mundo, tanto en el derecho de paz como de guerra. En los mismos derechos de comunicación que enuncia y son ejercidos por los individuos particulares como «ciudadanos del mundo», atribuye a las naciones la responsabilidad inmediata de ellos, al decir que «en todas las naciones se tiene como inhumano el tratar o recibir mal a los huéspedes», y cuando en todo lo restante habla siempre de los *grupos nacionales* —españoles o franceses, cristianos o indios— como los portadores de las nuevas relaciones jurídicas.

Vitoria, pues, proclama el primero la existencia y validez del derecho internacional, como la ley propia que ha de regir la convivencia de los Estados en la Comunidad universal. Derecho que ha desgajado del tronco secular del *ius gentium* para designar la parte más noble que estaba implícitamente contenido en él.

Los textos de Vitoria abrieron brecha secular en este sentido, influenciando enormemente no sólo en los teólogos, sino tambion en los juristas civiles, laicos y aun protestantes. Soto, Báñez Molina, Suárez, F. Vázquez Menchaca, Ricardo Zouch, Hugo Grocio, De Vattel, etc., siguieron y desarrollaron la línea de estos principios hasta constituir la ciencia aparte del *derecho internra cional.* Aunque no siempre ello fué en la línea recta del ideaiovitoriano, por lo que conviene volver siempre a la pureza y autenticidad de sus principios.

Todo ello es bien merecido título para que los internacionalistas modernos hayan descubierto y saludado en Vitoria *al fundador del derecho internacional.*

3. Derecho internacional positivo.

Otro tercer aspecto hay no menos importante, en que Vitoria se ha mostrado igualmente genial, *completando* felizmente su concepción del derecho de gentes: consiste en haber reconocido e integrado en él, como una parte del mismo, el *derecho internacional positivo.*

Tal reconocimiento venía necesariamente postulado por sus principios. Toda organización de una sociedad, con la determinación de los órganos de autoridad y formas de gobierno, etc., necesita un *derecho escrito o positivo,* complementario de las normas del derecho natural y determinación del mismo, mediante el cual se realice su propia estructuración orgánica y se ejerza su gobierno por *vías legales.* Y justamente Vitoria había propuesto, como dijimos, su «Comunidad de todo el orbe» organizada ya concretamente, aunque en estadio rudimentario e imperfecto. Como dicha comunidad universal poseía ya, según él, su propia *autoridad* legislativa e imperante, por fuerza se habrían formado un conjunto de normas de validez universal o de derecho internacional positivo.

Vitoria admite muy expresamente esas normas *positivas de derecho de gentes* y de ellas habla con frecuencia. Incluso en sus escritos anteriores parece que ese es el sólo derecho de gentes por él reconocido. Pero en estas relecciones internacionalistas se vuelca plenamente al núcleo iusnaturalista o preceptos naturales del mismo derecho de gentes, según se dijo. Pero ello sin negar lo anterior de una parte de normas positivas, antes integrando los dos aspectos en el mismo derecho de gentes. Así se explican los textos matizados en que reconoce claramente un derecho de gentes como distinto del derecho natural. Así en el fragmento *De temperantia* (concl. 5); *De indis* (p. 3 n. 4 fin) y *De iure belli*

(n. 19). Además es constante en esta última relección la apelación a los usos y costumbres del derecho de guerra como derechos de gentes. Pero tales prácticas de guerra, muchas tan inhumanas, nada tenían de derecho natural.

Vitoria habla de este derecho de gentes positivo bajo varias formas: la una, como un derecho de gentes *no escrito* —se entiende en su promulgación originaria— sino introducido por la vía del consentimiento general, manifestado tácitamente en las costumbres internacionales. Es a este derecho primitivo y consuetudinario, al que se refiere con más frecuencia Vitoria y al que se adscribían los derechos comunes de paz y de guerra.

De ese primero distingue un derecho de gentes *escrito*, constituido por pactos o convenios particulares, que no obligan a todos los pueblos del mundo. Parece ser que en él comprende el derecho positivo *contractual*, derivado de los *tratados* entre las naciones, pues el maestro proclama por otra parte la validez del *pacta sunt servanda*, principio fundamental de todos los convenios mutuos, públicos y privados [33].

Pero además y de una manera general Vitoria hace alusiones explícitas a toda una posible *actividad legislativa* de la Comunidad de las naciones, puesto que en ella reside «una potestad propia de dar leyes justas a todos convenientes, como son las del derecho de gentes». Sus acuerdos obligarían a todos los Estados, no en el plano de compromisos contractuales, sino por el consenso de la mayor parte, en virtud de «la autoridad de todo el orbe» residente en la Comunidad internacional (*De potestate civili* n. 21; *De indis* p. 3 n. 4 fin). La puerta queda así abierta para toda futura actividad legisladora de la autoridad mundial ya organizada. Los acuerdos de este Organismo de las Naciones Unidas deberían obligar a todos porque van impuestas por la autoridad superior de la Comunidad universal, representada en la mayoría. Todavía no se ha llegado a dar tal eficacia obligatoria

[33] F. DE VITORIA, *Comentarios a la Secunda Secundae de Sto. Tomás*, in q. 57 a. 3 n. 2. Reafirma el principio general de inviolabilidad de los pactos en *De potest. civili*, n. 21.

a un cuerpo de leyes del derecho internacional positivo, fuera de parciales convenios legislativos.

Tal es la imagen completa del derecho de gentes en Vitoria. Sin duda nada simplista, sino compleja y matizada, dada la variedad de acepciones que ha recibido en la historia este difícil concepto. Quede, pues, de él en claro la doble acepción, que pudiera llamarse formal y material, del *ius gentium:*

a) En su *acepción formal*, o como una de las especies de la división formal del derecho, el *ius gentium* se aplicó a designar el derecho natural y se le distingue esencialmente del derecho positivo.

b) En la nueva acepción introducida por Vitoria, el *ius gentium* es el derecho propio de la comunidad universal. Viene, pues, aplicado a designar una esfera de lo jurídico, que es el derecho internacional, y comprende todas las normas dentro de este campo: las primarias del derecho natural, y después todas las reglas del derecho internacional, positivo, sea *común* o de universal vigencia, sea introducido por convenios y pactos.

Esta acepción armónica del derecho de gentes vitoriano prevaleció en los siglos siguientes hasta el derecho internacional moderno. Ya en los primeros tratadistas se distinguía un *ius gentium naturale* y las reglas positivas del *ius gentium voluntarium*, según la terminología de Grocio.

El sistema armónico de ambos se reafirma contra las dos tendencias parciales: La de la escuela racionalista del derecho natural de Puffendorf y Tomasio, que imponía el imperio único del derecho natural sobre las relaciones de los pueblos; y el *positivismo* o voluntarismo imperante en los tratadistas hasta hace pocas décadas, que reducía el derecho internacional a simples reglas positivas emanadas de la voluntad autónoma de los Estados.

La doctrina social católica enseña la concepción armónica vitoriana del derecho de gentes. Pero es obvio que insista más en el derecho de gentes natural, como fundamento de toda regulación de la comunidad de los pueblos, condenando el positivismo. Así Pío XII, que reconoció como indispensable algún derecho positivo internacional, tanto *común* o de reglas generales, como contractual, que se deriva de los pactos y convenios entre las

naciones[34], insistió, sobre todo, en urgir el reconocimiento de «los principios normativos del *derecho natural*, regulador de la convivencia internacional»[35].

En esta misma línea se sitúa la *Pacem in terris*. Más aún, si bien avanza tanto en el desarrollo de las relaciones internacionales, prácticamente se mantiene en el plano del derecho natural. Todas sus profusas declaraciones de los derechos fundamentales de la persona individual, y en sus relaciones con la comunidad política o internacional, así como las de los derechos de los Estados entre sí, son otros tantos derechos naturales, como tantas veces en ella se dice y hemos indicado. Sólo una vez alude al derecho de gentes e internacional positivo, al indicar que los Estados regulaban sus relaciones «según los procedimientos que señalaban el derecho natural, el derecho de gentes o el derecho internacional común» (PT n. 133).

No es que esté ausente en la *Pacem in terris* el derecho positivo, sino que al Magisterio de la Iglesia le es propio enseñar los principios del derecho natural en todos los campos. El derecho internacional positivo es supuesto, y muy ampliamente, en la Encíclica, que tan fuertemente inculca la necesidad de la autoridad pública mundial y que ésta organice y desenvuelva con eficacia el régimen de la comunidad de los pueblos. Para ello necesita emanar un amplio conjunto de normas positivas.

En el mismo sentido explicado, la Constitución conciliar *Sobre la Iglesia en el mundo actual*, ofrece un testimonio preclaro sobre la vigencia del derecho natural de gentes al declarar universalmente y al frente de todo el conjunto de principios sobre la ilicitud de las guerras y sobre cooperación internacional que va a desarrollar, lo siguiente: «El Concilio pretende recordar ante todo *la vigencia permanente del derecho natural y de sus principios universales*. La misma conciencia del género humano proclama firmemente y cada vez más estos principios» (IM n. 79).

[34] Pío XII, *Discurso al V Congreso de la U. de juristas católicos italianos:* BAC, *Documentos políticos*, n. 5 p. 1009.

[35] Pío XII, Enc. *Summi Pontificatus*: AAS 31 (1939) p. 413 s. vers. esp. BAC, *Documentos políticos* n. 55, 57, 60 p. 783 ss.; *Radiomensaje de Navidad de 1954*, vers. cit. n. 28, p. 1034.

4. Los derechos fundamentales de gentes.

Todavía nos toca hacer resaltar, siquiera en una palabra, el *cuarto aspecto, el más importante* del mérito innovador de Vitoria en la doctrina del derecho de gentes. Está en haber enunciado y formulado la *primera sistematización de los derechos fundamentales de gentes*.

Sin duda tampoco hemos de dejarnos llevar de fáciles concordismos. Ni hemos de buscar en sus textos un catálogo ordenado y completo de estos derechos fundamentales del orden internacional. Se hallaba en pleno proceso inventivo, no de sistematizador, y además ocupado en la solución práctica de la justa intervención bélica. Aun así en nuestro comentario anterior [36] hemos podido extraer de sus textos dispersos la serie ordenada de esos derechos internacionales, en contraste con las sistematizaciones modernas. Y sorprende encontrar una enumeración tan completa en nuestro teólogo, y a la vez tan explícita. Es preciso saltar a los recientes tratados civiles de derecho internacinal, a los neoescolásticos o a los textos de Pío XII y de la *Pacem in terris* para perfeccionar y superar esta lista.

La recensión vitoriana de tales normas fundamentales pueden ordenarse en tres series: Derechos y relaciones de los Estados entre sí, derechos de guerra de los mismos, y derechos de los ciudadanos de cualquier Estado en sus relaciones de comunicación y trato con los países extranjeros y con todos los demás súbditos de cualquier nación del mundo, es decir, en cuanto miembros de la comunidad universal.

En la primera serie, nuestro pensador destacó con gran constancia y con fuerza nunca superada, los derechos básicos de *libertad* política e *igualdad* jurídica de todos los pueblos de la tierra. Por atrasados que vivieran y alejados del centro de civilización cristiana, tienen derecho a un mismo trato y respeto igual, a su «dominio» o independencia y soberanía territorial y personal, las naciones y sus gobernantes. Tal fue, como hemos repetido,

[36] T. Urdánoz, *Obras de F. Vitoria*, cit. p. 594-612.

la constante de la doctrina vitoriana, el *leit-motiv* de su mensaje internacionalista. Pero este derecho entraña todo el conjunto de derechos básicos de las naciones: derecho a la propia existencia y conservación, a la soberanía interna e independencia política, a la defensa de la propia integridad, derecho a la «promoción» espiritual y material o progreso del propio pueblo, derecho a igual trato internacional, estima y respeto del propio honor, etc.

Al lado de este primer núcleo destacó los tradicionales derechos de gentes de las naciones: la inviolabilidad de las embajadas y de los tratados, según el eterno axioma: *pacta sunt servanda;* y junto a ellos las exigencias humanitarias y de hospitalidad.

Un tercer nucleo, enteramente nuevo, destacó las exigencias en las relaciones interestatales: las de *mutua interdependencia* entre los Estados, según la cual la violación de los derechos de la persona, religiosos o civiles, de los súbditos en el interior de cada nación entraña *derecho de intervención* protectora, o de acción bélica incluso, por parte de otras naciones. Y Vitoria descubrió siete títulos legítimos de índole religiosa o humanitaria de esta intervención. Dicho principio de interdependencia e intervención supone la *solidaridad* mutua de las naciones; es decir, entraña el *clima* y *derechos nuevos*, creados por Vitoria, de la Comunidad universal de los pueblos. Y es preciso saltar varios siglos del absolutismo nacional y equilibrio de las grandes potencias, para encontrar de nuevo reconocido aquel principio vitoriano de interdependencia y deber de solidaria entreayuda y colaboración en la Carta de las Naciones Unidas y en la doctrina de la Iglesia culminante en la *Pacem in terris.*

De la segunda serie de derechos de guerra vitorianos nada añadimos porque, más que fundamentales, eran derechos de gentes históricos ya abolidos.

Séanos en cambio permitido algunas observaciones sobre la tercera serie:

a) Los derechos fundamentales englobados en el llamado originalmente por Vitoria derecho de *natural comunicación* son tal vez los de más actualidad. Sorprende la profunda lógica con que nuestro pensador ha desentrañado toda la fecundidad de ese *ius*

communicationis, emanado de la concepción primordial de *natural sociedad* y comunidad de todo el orbe y basado en los principios supremos de amor, de fraternidad universal, de justicia y caridad. La enumeración vitoriana lleva hasta sus últimas consecuencias los derechos contenidos en ese principio general de *libre comunicación*, que directamente se refieren a normas de derecho internacional privado, o derechos de *extranjería* de los individuos, pero que entrañan otras tantas relaciones de derecho público de los Estados, o deberes de permisión, protección y asistencia de aquellos derechos personales.

Son enumerados de modo expreso: 1) derecho de entrada y tránsito o «peregrinación» por países extranjeros; 2) derecho de libre navegación, o principio de libertad de los mares; 3) derecho de utilización de bienes naturales comunes, a nadie reservados; 4) derecho de ocupación y apropiación de *res nullius* o bienes apropriables —piedras preciosas, metales, etc.— existentes en territorio extranjero; 5) derecho de *libre comercio*, compra y venta, exportación e importación, de bienes con los extranjeros; 6) derecho y deber de admisión de extranjeros en propio territorio; 7) derecho de residencia de tales «peregrinos» en país extranjero; 8) derecho de trabajo y adquisición de propiedad estable de los mismos en los países extraños; 9) derecho de fijar domicilio en tales países extraños y adquirir nacionalidad en ellos, por matrimonio u otras vías legales; 10) derecho de los extranjeros a un *trato igual* con los naturales, lo que implica larga serie de otros derechos; 11) derecho a una estancia ilimitada de los emigrantes y a no ser expulsados sin causa justa del territorio extranjero.

Naturalmente tales derechos, aunque fundamentales de la persona humana, tienen sus *limitaciones*. Porque es falso concebir ningún derecho de la persona humana, por inalienable que sea, como absoluto y no sujeto a las limitaciones de los derechos de otros y a las necesidades del bien común. Por eso Vitoria suele repetir que estos derechos son libres con tal de que sean ejercidos «sin perjuicio» de los nativos, «sin daño» de los naturales, «en tanto que el uso de tales cosas *no sea gravoso* a los ciudadanos naturales» (p. 3, n. 4). Los Estados modernos lícitamente obran

imponiendo limitaciones a dichos derechos de extranjería. ¡Con tal de que tales restricciones se redujeran al *mínimo* aconsejado por el bien y necesidad de la propia nación!

b) Con razón se ha visto en el desarrollo de este proceso de los actos de «libre comunicación», enunciados los actuales derechos de *emigración*. Todos ellos en efecto son comprendidos como partes de este fenómeno y derecho general migratorio. Vitoria, que asistía a los grandes movimientos de «peregrinación» o migratorios de la época moderna, los primeros en escala planetaria o a través de todo el orbe, se dió prisa a trazar la Carta magna de los derechos de emigración e inmigración en una visión avanzada y generosa que no ha sido superada por el derecho emigratorio y menos aún la praxis actual.

Por eso un documento reciente de la Santa Sede declara que «*se debe... a Vitoria la enunciación de los principios de derecho de gentes*, que sentaron las bases de la doctrina segura en materia de *emigración*» [37]. Sólo le falta la nomenclatura actual o el cambio del término de «*ius peregrinandi*» por el de *ius migrandi* que aparece ya en Puffendorf, y el de *peregrini, hospites* por el de *emigrados*. Sólo las encíclicas de *Pío XII*, especialmente la *Exul familia* recogen y enuncian estos derechos naturales de emigración. Los que también son proclamados por la *Pacem in terris* (PT n. 25, 100) y aun extendidos a los del respeto a las minorías étnicas (PT n. 94-97) y la ayuda a los exilados y emigrados (PT n. 103-108), que también se hallan incluidos en los enunciados de Vitoria.

c) De lo que aún nadie se ha apercibido, o al menos hasta ahora no se ha notado, es que Vitoria en esta su visión de las relaciones y derechos de libre comunicación ha avanzado aún más y sentado los principios explícitos del *neo-liberalismo económico* y del *mercado libre a escala mundial*.

Vitoria, por su afición a los temas sociales, hubo de ocuparse

[37] *Carta de la Secretaría de Estado al presidente de las Semanas sociales de España: XVIII Semana Social: Problemas de la migración española* (Madrid 1959) p. 18. Enc. *Sertum laetitiae;* AAS 31 (1939) p. 635 ss. Const. Apost. *Exul Familia*: AAS 44 (1952) p. 651-692. Véase en dicho volumen sobre todo L. LEGAZ LACAMBRA, *Fundamentos éticos de la emigración*, en *Los Problemas de la migración española*, p. 205-223.

también de los problemas económicos, y de él han quedado dictámenes varios en materia de *cambios y precios*. Y si bien su conciencia de teólogo es insobornable y rigorista en cuanto a deberes morales de justicia y obligaciones religiosas de la fe, pero su visión de los problemas socio-económicos es de igual amplitud universal, en extremo liberal y generosa, que su concepción internacional. Se ocupó con originalidad sobre la teoría de precios y ha sido llamado «iniciador y promotor de la Escuela económica de Salamanca» [38].

Pero basta aquí valorar el alcance inmenso de sus enunciados de libre comunicación y libre comercio internacional para apreciar su implícita defensa de un *mercado libre mundial* en toda suerte de intercambios industriales y mercantiles, como una *exigencia última* derivada para el orden económico de sus principios de libre comunicación.

Esta tesis de un mercado libre está aún más explícita en los últimos párrafos de la relección *De indis*. Se trata del título 8.º legítimo, en que expone las justas condiciones de ocupación por derecho de colonización y tutela internacional (p. 3 n. 18). Ya en nuestros anteriores comentarios hemos probado [39] cómo su *concepto* y doctrina de la acción colonizadora es en extremo recta y en nada tiene que ver con «la mentalidad colonialista» de las ocupaciones coloniales de los siglos pasados. La función colonizadora tenía para él sentido de un gobierno tutelar para fines de civilización y sometido a dos condiciones fundamentales: que fuera una administración organizada para utilidad de los países colonizados; y que tal dominio colonial no cree cesión definitiva de soberanía, sino que tenga carácter provisional.

De ahí que la doctrina vitoriana de colonización implicaba, como régimen transitorio de administración, el proceso posterior de *descolonización*. Vitoria lo indica claramente, aunque no abrigaba dudas sobre la legitimidad de la ocupación española de América, como aparece por la frase última *De indis*. Y su discípulo

[38] D. IPARAGUIRRE, *Francisco de Vitoria. Una teoría del valor económico* (Bilbao, Univ. de Deusto 1957) Cf. José LARRAZ, *La época del mercantilismo en Castilla* (Madrid 1943).

[39] *Obras de Francisco Vitoria*, cit. p. 634-640.

Carranza señalaba que «al cabo de 16 o 18 años de que aquellas tierras estuvieran en la fe», el régimen colonial español debía desaparecer.

A este propósito Vitoria aventura, como dificultad, la hipótesis de que los indios no dieran causa alguna de intervención bélica. Entonces debería cesar toda actividad de España en Indias, con enorme pérdida para el erario de sus reyes por los cuantiosos gastos que representaba la obra emprendida.

Su serena respuesta es ejemplar y enseña a no abrigar excesiva preocupación ante el proceso fatal de emancipaciones coloniales. En tal hipótesis cesaría toda ocupación soberana en América, pero no cesarían los grandes movimientos de «peregrinación» o emigración de masas, y mucho menos el tráfico comercial. Puesto que se supone que los indígenas darían amplias facilidades en esos dos aspectos de la libre comunicación —lo contrario significaría causa de intervención bélica— entonces «abundarían» el comercio y fuerte intercambio con América para mutuo enriquecimiento espiritual y temporal. De ahí que los emolumentos o «rentas de la corona» no serían menores que con el dominio político. Los reyes podrían poner «fuertes impuestos a todas las mercancías en su comercio así asegurado en su libertad por las fuerzas nacionales, lo que reportaría sin duda mayores ingresos Y observa que «los portugueses sostienen intenso comercio con naciones que no conquistaron, y sacan de ello gran provecho» (n. 18).

Así previó Vitoria, con intuición genial, las consecuencias de una plena *liberalización económica* entre las naciones del mundo entero en un futuro subsiguiente a la emancipación colonial. Esta etapa de gran progreso sobrevendría mediante la aplicación integral de sus principios eternos de *libre comunicación* e intercambio, que sustituiría con ventajas todos los imperialismos políticos y económicos. Las naciones están aún muy lejos de alcanzar este ideal de libres estructuras económicas a escala mundial, porque ello supone la paz y la justicia debidamente garantizada entre los pueblos mediante la eficaz actuación de la autoridad supranacional.

VITORIA EN LA PERSPECTIVA DE NUESTRO TIEMPO

POR ANTONIO TRUYOL

Reiteradamente se ha insistido en la validez plena del pensamiento de Vitoria para nuestro mundo de mediados del siglo XX, que, como el suyo, sufre una transformación en profundidad, que, sin duda, significa el paso a una nueva época histórica [1].

Para el internacionalista, la mayor semejanza del respectivo marco histórico en el que se movió Vitoria y nos desenvolvemos

---

[1] Exponemos aquí en síntesis unitaria puntos de vista que en buena parte hemos ido desenvolviendo desde hace años, no sin que se produjera en algunos cierta evolución, en una serie de estudios que mencionamos a continuación, para no hacer ya referencias concretas a los mismos: *Los principios del derecho público en Francisco de Vitoria.* Selección de textos, con introducción y notas, Madrid 1946; «Prémisses philosophiques et historiques du *totus orbis* de Vitoria», en *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria*, Madrid, VII (1946-1947), pp. 179-201; «Doctrina vitoriana del orden internacional», en *La Ciencia tomista*, t. 72, núm. 223 (enero-marzo de 1947), páginas 123-138; *Fundamentos de derecho internacional público*, Barcelona 1950; 2.ª ed., refundida y aumentada, 1955; «Die Grundlagen der völkerrechtlichen Ordnung nach den spanischen Völkerrechtsklassikern», en *Heidelberger Jahrbücher*, II, 1958, pp. 53-67; «La conception de la paix chez Vitoria et les classiques espagnols du droit des gens», en *Recueils de la Société Jean Bodin*, volumen XV: *La paix* (2e partie), Bruselas 1961, pp. 241-273; «Lo social en lo nacional y lo internacional», ponencia presentada en la VI Semana Española de Filosofía, Madrid, 4-9 de abril de 1961 (inédita); «La notion européenne de genre humain», ponencia presentada en la conferencia «L'Europe et le monde», Basilea, 29 de septiembre-3 de octubre de 1964 (inédita); «L'expansion de la société internationale aux XIXe et XXe siècles», en *Recueil des cours* de l'Académie de Droit international de La Haye, último volumen correspondiente a 1965 (en prensa).

nosotros, la ofrece un fenómeno de ampliación del horizonte humano, que en uno y otro caso ha supuesto un giro completo en las categorías anteriormente vigentes. Claro está que tal fenómeno se presentó entonces primordialmente como un ensanchamiento geográfico, horizontal, provocado por los viajes de descubrimiento que, por un lado, pusieron a los navegantes de la Europa occidental en contacto directo con la India y el Lejano Oriente, y por otro les condujeron a un Nuevo Mundo con el que no contaban, en espera de que los «navegantes de la estepa» rusos atravesaran las inmensidades centroasiáticas, llegando ya en el siglo XVII a los confines de China y al océano Pacífico. Para las últimas generaciones europeas, en cambio, situadas en un mundo geográficamente revelado en su integridad, sin más tierras incógnitas o inaccesibles, el proceso ha sido de expansión vertical del mundo humano, como consecuencia del acceso a la independencia política de la mayoría de los antiguos pueblos colonizados, a raíz de la segunda guerra mundial. Al descubrimiento de mundos entrevistos, intuidos en lejanías rodeadas de un halo mítico (como el país del «preste Juan») o de mundos nuevos por los hombres de los siglos XV y XVI, corresponde en el siglo XX la toma de conciencia del protagonismo activo de todos los pueblos, llamados a ser copartícipes de una humanidad en trance de unificación efectiva sobre una base de igualdad en la libertad y la responsabilidad.

El momento histórico de Vitoria fue el del tránsito de la Cristiandad medieval a la Europa moderna; es decir, en términos de organización, de la *res publica christiana* medieval al moderno sistema europeo de Estados. La Cristiandad medieval no vivía ciertamente aislada de sus vecinos no cristianos y, en particular, del Islam. Cualesquiera que fuesen las discriminaciones oficiales (por otra parte, recíprocas) de carácter religioso, hubo entre ambos estrechos contactos no sólo militares y bélicos, sino también comerciales e intelectuales. Lo importante aquí, a nuestro juicio, es el hecho de que las relaciones internacionales de los pueblos cristianos más allá de los límites de la Cristiandad en la Edad Media, cuando no desembocaron en la evangelización de las poblaciones colindantes, como en el septentrión y el este bárbaros,

no rebasaron, por lo general, el norte de Africa y el próximo Oriente, es decir, el marco del mundo mediterráneo: un ámbito espacial que, a pesar de su diversidad religiosa y cultural, gozaba en conjunto de un alto nivel de civilización que se apoyaba en cierta medida en una tradición filosófica y científica común (grecorromana). Lo que la Cristiandad medieval pudo entrever del Asia central y de China a través de los relatos de los monjes franciscanos que allí fueron en el siglo XIII, y sobre todo de Marco Polo, movía incluso a creer en una superioridad del Extremo Oriente a este respecto. En un horizonte histórico-espiritual así delimitado, el descubrimiento de América, después de los contactos precursores con los indígenas de las islas Canarias y de la costa occidental de Africa, no podía dejar de provocar una intensa sacudida en la conciencia de la Cristiandad occidental, colocada de pronto ante sociedades cuya cultura en muchos lugares era rudimentaria, primitiva y desde luego notoriamente diferente de la que en mayor o menor grado venía a ser común al Viejo Mundo de entonces. Por eso precisamente el problema de cuál fuera su estatuto moral y jurídico, tanto en el plano individual como en el colectivo, se planteó en aquel momento con insoslayable perentoriedad.

No hemos de insistir aquí en el impacto de la experiencia humana del Nuevo Mundo sobre la cultura europea de la época. Prescindiendo de otros aspectos, nos bastará señalar un sentido mucho más agudo de la diversidad y la complejidad de la naturaleza humana, que por fuerza había faltado en el humanismo anterior, excesivamente entroncado con la tradición «clásica». Este sentido de la diversidad y la complejidad de la naturaleza humana condujo a una noción más relativa de la cultura. Si tal noción encontró, como es sabido, inequívoca expresión en Montaigne (especialmente en los *Essais*, libro I, cap. 31: «Des cannibales»), entendemos que subyace también implícitamente en determinadas aseveraciones de Vitoria, entre ellas las de su famoso párrafo de la primera parte de la relección *De Indis* (el número 15 en la presente edición): «Porque en realidad no son [los «bárbaros» americanos] idiotas, sino que tienen *a su modo* uso de razón. Es evidente que tienen *cierto orden* en sus cosas... Además,

tienen también *una forma* de religión» [2]. Así como Paulo Orosio, siglos antes, enfrentado con el fenómeno (de signo inverso) de la penetración de los bárbaros en el Imperio romano, había negado que la suerte de la romanidad se confundiera sin más con la de la cristiandad, así también Vitoria, ante la penetración de los cristianos en tierras de los bárbaros, se opuso a identificar pura y simplemente a la cristiandad con la humanidad, y más todavía, a ver en ésta un mero objeto de dominación *de iure* por parte de aquélla.

El mérito histórico de Vitoria ha consistido en saber explotar intelectualmente los nuevos elementos del problema internacional que suscitó la época, en el sentido de un universalismo político y jurídico de alcance planetario. Y con ello dio una pauta a toda la escuela española del derecho de gentes de los siglos XVI y XVII. Desde tal punto de vista cabe considerar su doctrina como uno de los momentos decisivos en la elaboración de una noción de género humano plenamente humana.

En la base de esta doctrina está la idea del orbe, del *totus orbis*, la comunidad de todos los pueblos de la tierra fundada en el derecho natural. El orbe todo, según la tantas veces justamente citada fórmula de la relección *De potestate civili* [3], constituye en cierta manera (*aliquo modo*) una única sociedad política (*una respublica*). El supuesto de tal universalismo no es otro que la unidad del género humano que resulta de la igualdad esencial de los hombres y los pueblos, tal como la proclamaron en trayectorias convergentes la antropología estoica y la cristiana, a las que Vitoria se refiere expresamente. La comunidad internacional universal es fruto de la sociabilidad natural del hombre, que no se detiene en los límites de su ciudad o de su pueblo, sino que se extiende a la universalidad del género humano. La consecuencia de ello es el derecho natural de sociedad y de comunicación (*ius naturalis societatis et communicationis*), que si de alguna forma tenía ya un

[2] Las cursivas son nuestras.

[3] *De pot. civ.*, § 21, en *Relecciones teológicas*, ed. de L. G. A. GETINO, O. P., II, Madrid 1934, y ed. de T. URDANOZ, O. P., Madrid, B. A. C., 1960.

largo pasado en el pensamiento jurídico occidental [4], recibe ahora en el maestro salmantino, gracias a la adecuada valoración del contexto histórico, una significación peculiar a una escala sin precedentes.

Puesto que toda comunidad implica un ordenamiento jurídico, también la que abarca el conjunto de los pueblos de la tierra estará sometida a un derecho propio: es éste el *ius gentium*, entendido por Vitoria a la vez como derecho común del género humano (*ius gentium* en el sentido tradicional) y como *ius inter gentes* (en la línea del derecho internacional moderno en cuanto derecho interestatal), y que, siendo en sus fundamentos derecho natural, se convierte en positivo por pacto y convenio (*ex pacto et condicto*) de los hombres [5].

Entre las implicaciones doctrinales del universalismo vitoriano, tres no han revelado toda su virtualidad precisamente hasta nuestros días, por lo que merecen destacarse aquí.

[4] Cfr. J. MOREAU-REIBEL, «Le droit de société interhumaine et le *jus gentium*», en el *Recueil des cours*, ya citado en la nota 1, 77 (1950-II). Sobre el concepto vitoriano del orbe véase en particular A. DEMPF, *Christliche Staatsphilosophie in Spanien*, Salzburgo, 1937 (trad. castell. por J. M. Rodríguez Paniagua, *La filosofía cristiana del Estado en España*, Madrid 1961), capítulo I, así como la obra de J. SODER y el reciente artículo de A. MIAJA DE LA MUELA, citados en la nota siguiente.

[5] El concepto del *ius gentium* en Vitoria ha sido objeto de interpretaciones diversas. Era natural que en la perspectiva del derecho internacional «clásico» se destacase la innovación que representaba su transformación del *ius gentium* de la definición de GAYO en un *ius inter gentes* y se equiparase éste al derecho interestatal moderno. Esta fue la actitud de E. NYS (*Le droit des gens et les anciens jurisconsultes espagnols*, La Haya 1914), C. BARCIA TRELLES («Francisco de Vitoria et l'école moderne du droit international», *Recueil des cours*, ya citado, 17 [1927-II], J. BR. SCOTT (*The Spanish Origin of International Law*, t. I: *Francisco de Vitoria and his Law of Nations*, Oxford, 1934). En cambio, destacaron el elemento tradicional del concepto en Vitoria, entre otros, A. DE LAPRADELLE (*Maîtres et doctrines du droit des gens*, Paris 1939; 2.ª ed., 1950) y J. HÖFFNER (*Christentum und Menschenwürde. Das Anliegen der spanischen Kolonialethik im Goldenen Zeitalter*, Tréveris 1947; traducción castellana por F. Caballero: *La ética colonial española del Siglo de Oro*, con un estudio preliminar nuestro, Madrid 1957). Después de haber seguido el primer punto de vista, nos hemos ido acercando cada vez más al segundo. El *ius gentium* vitoriano es, desde luego, en parte *ius inter gentes*, pero

Una primera consecuencia de la idea del orbe era que los principios generales del derecho de gentes son aplicables a las sociedades no cristianas, y entre ellos muy especialmente el de la reciprocidad. Una segunda consecuencia consistía en que las sociedades no cristianas tienen un derecho natural a ser reconocidas como personas jurídicas. Toda comunidad humana que respete un orden natural (el cual no se confunde con un orden cristiano, europeo u «occidental») de vida colectiva, debe ser admitida como sujeto del derecho de gentes. Y dada la igualdad esencial de los hombres, su capacidad ha de presumirse. La ocupación de territorios poblados por no cristianos, a no ser en virtud de títulos también válidos entre cristianos, sólo podía revestir la forma de una tutela condicional cuyo objetivo fuera su promoción humana; lo cual significaba que quedaba *a priori* limitada en el tiempo. Cabría incluso afirmar, en la perspectiva vitoriana, que cuanto más lograda resultara esta promoción, tanto más corto habría de ser el plazo para la emancipación de las colectividades respectivas.

Una tercera consecuencia de la idea vitoriana del orbe se refiere a un aspecto más general todavía de su vida comunitaria, y Vitoria lo asumió plenamente en virtud de su lógica inmanente: se trata del principio del bien común del orbe, del *bonum commune totius orbis*, como norma suprema de un orden pacífico mundial. El bien común particular de cada pueblo ha de someterse al bien común del orbe, por ser éste una realidad superior a aquellos. Y en esta perspectiva comunitaria, el *ius communicationis* significa en Vitoria mucho más de lo que la correspondiente expresión

es, a la vez, como realidad superior y más amplia, un derecho humano común; por otra parte, la «gens» no se identifica plenamente con el «Estado». Cfr. sobre esta controvertida materia especialmente: L. PEREÑA, «El concepto de derecho de gentes en Vitoria», en *Revista Española de Derecho Internacional*, 5 (1952), pp. 603-628; J. SODER, *Die Idee der Völkergemeinschaft. Francisco de Vitoria und die philosophischen Grundlagen des Völkerrechts*, Frankfurt am Main y Berlin 1955; J. M. RODRÍGUEZ PANIAGUA, estudio preliminar a su traducción de *La filosofía cristiana del Estado en España*, de A. DEMPF, Madrid 1961, pp. 13-72; A. MIAJA DE LA MUELA, «El derecho *totius orbis* en el pensamiento de Vitoria», *Revista Española de Derecho Internacional*, 18 (1965), páginas 341-364; los cuatro, en el sentido de la concepción amplia.

moderna da a entender. Tiende este derecho natural nada menos que a dar solución justa a los problemas demográficos, económicos y sociales *sub specie orbis*. En una palabra, la idea del *ius communicationis* abarca la idea de la justicia distributiva y de la justicia social en las relaciones internacionales, buscando la conciliación de las exigencias legítimas de cada pueblo con las del conjunto.

Entre los sucesores españoles de Vitoria, Suárez recogió y desarrolló en términos memorables, y en el contexto de una notable perspectiva sociológica (*De legibus*, II, 19, 5; III, 2, 5), las nociones vitorianas de una comunidad universal de los pueblos y de un derecho de gentes de ámbito universal. Al propio tiempo acentuó el carácter positivo e interestatal del derecho de gentes, por lo que hubo de reducir el alcance del *ius communicationis*, que ya antes había recortado Luis de Molina, por la misma causa, haciéndolo derivar del derecho de gentes positivo y no del natural.

Sabemos hoy cuánto debe Grocio a sus predecesores, singularmente a los españoles, y entre ellos a Vitoria. El *appetitus socialis* del hombre no se limita a la esfera interna de la comunidad; tiende, antes al contrario, a promover la más amplia cooperación a la escala más amplia. El género humano en cuanto tal recibe de la naturaleza los principios fundamentales de su ordenación, que el consentimiento común de las naciones transforma en derecho de gentes voluntario (positivo). Uno de los méritos de Grocio consiste en haber transmitido ideas fundamentales del yusnaturalismo escolástico y de la escuela española del derecho de gentes a la escuela racionalista del derecho natural y de gentes de los siglos XVII y XVIII. Pero en ésta (como indica su nombre) la fundamentación cristiana del orden natural quedará en un segundo plano como consecuencia de la separación tajante establecida entre el derecho natural y la teología moral: así, en Pufendorf, en Thomasius, en Chr. Wolff. Una mayor tendencia a la abstracción dio a la *civitas maxima* de Wolff un carácter cosmopolita, que su discípulo Vattel evitó, al hacer hincapié en el concepto de soberanía como nota del Estado, lo que le permitió convertirse en el teórico clásico del derecho de gentes en cuanto derecho específicamente interestatal.

El rasgo cosmopolita, pero unido a la idea de organización supraestatal como condición *sine qua non* de toda ordenación pacífica efectiva del mundo, reaparece bajo una forma más flexible y —podríamos decir— definitiva en Kant. El mismo imperativo que obliga a los individuos a superar el estado de naturaleza y constituir una sociedad política, impone a las sociedades políticas, las cuales viven todavía en estado de naturaleza, salir del mismo, constituyendo un Estado federal mundial, una *civitas gentium*. Esta estará regida por un *ius cosmopoliticum*, que sustituirá al actual derecho interestatal, por esencia precario e insuficiente. Aun en el supuesto de que tal federación mundial no pudiese realizarse, el imperativo en cuestión no perdería, según Kant, su validez absoluta: bastará con que la humanidad la tenga presente como fin a perseguir en un proceso de aproximación indefinido en el transcurso de la historia.

Paradójicamente, mientras la filosofía del derecho de gentes se movía en este plano universal, la teoría dominante del derecho de gentes positivo, a partir de J. J. Moser, se concentró cada vez más sobre la consideración del derecho de gentes específicamente europeo. Esta evolución se explica evidentemente por la densidad y la homogeneidad de las normas de derecho internacional que a partir de la paz de Westfalia (1648) fueron surgiendo, en el marco del sistema europeo de Estados, a través de usos y prácticas comunes y de toda una red de tratados que se refieren unos a otros y a la propia paz de Westfalia, confiriéndole en cierto modo valor constitucional. Esta rica urdimbre normativa contrastaba con los tratados concertados por los Estados europeos con Turquía (la Sublime Puerta) y con las potencias del Asia meridional y oriental, constitutivos de un derecho de gentes que hemos calificado de marginal con respecto al del sistema europeo: un derecho de gentes que se basa en una sociedad natural de intereses solidarios por encima de las discriminaciones formales y en el que podemos ver la expresión espontánea del *ius humanae societatis* de la tradición estoica y cristiana, del *titulus naturalis societatis et communicationis* vitoriano.

Este factor explicativo se vio reforzado más tarde por otro, que acentuó el dualismo apuntado entre el sector de las relaciones

intercristianas y el sector de las relaciones del mundo cristiano con el no cristiano: fue la evolución de la relación de fuerzas entre ambos en el sentido de una creciente hegemonía del primero frente al segundo. Ya hemos evocado lo que constituye el fenómeno social mayor de nuestra historia: la unificación efectiva de la sociedad humana a partir de los viajes de descubrimiento de los siglos XV y XVI. Como ha subrayado tan insistentemente Arnold Toynbee [6], esta unificación ha sido la obra, y en realidad la hazaña peculiar, de la sociedad europea. Pues bien, a lo largo de este proceso, y especialmente a raíz de la revolución industrial y tecnológica realizada por Europa, el avance de ésta sobre el resto del mundo llegó a ser tal, que la incorporación a una sociedad única de los países no europeos fue primero pasiva o incompleta. Estos países, en efecto, fueron o colonizados, o más o menos dominados desde Europa. De ahí el desarrollo de una concepción eurocéntrica del devenir humano que, como ha recordado Luis Díez del Corral [7], encontró en Hegel y en Comte formulaciones clásicas. El propio Marx, cuya doctrina estaba llamada a rebasar tan ampliamente los confines de Europa e incluso del Occidente, se mueve también en esta perspectiva, por cuanto su pensamiento tiene esencialmente como punto de referencia la sociedad industrial moderna. Desde este ángulo, la humanidad extra-europea, cualesquiera que fuesen sus grandezas pretéritas, gravitaba en torno a Europa, la cual encarnaba el principio del movimiento y del progreso.

En el plano político y jurídico esta situación ha determinado durante más de un siglo la distinción entre el sistema europeo de Estados como conjunto internacional homogéneo, y el resto del mundo, objeto de sus iniciativas. Este sistema funcionaba sobre la base de un derecho propio, el «derecho público europeo» (*ius publicum Europaeum, droit public de l'Europe*) o «derecho de gentes europeo» (*europäisches Völkerrecht*), entre cuyos teóricos más destacados hay que mencionar a G. F. de Martens y A. W.

---

[6] V. especialmente *Civilization on Trial*, Londres 1946; 4.ª impr., 1953 (cap. V).

[7] *El rapto de Europa*, Madrid 1954; 2.ª ed., 1962, pp. 13 y sigs.

Heffter. La primera brecha en esta distinción se produjo con la emancipación de las colonias inglesas y españolas de América Haití y Brasil. Pero si el sistema de Estados y su derecho internacional se habían convertido así en «euroamericanos» u «occidentales», seguían teniendo una base cristiana más o menos secularizada. La admisión de Turquía en el «concierto europeo» por obra del tratado de París de 1856 señala en cambio el punto de partida de una evolución, en realidad de una nueva etapa, cuyo término es la formación, ante nuestros ojos, de una sociedad mundial de Estados. Acelerada por las dos guerras mundiales, esta evolución ha alcanzado su punto culminante con la gran descolonización llevada a cabo después de 1945.

En el transcurso de esta ingente metamorfosis las pautas cristianas, y luego liberales, de Europa y de América, tuvieron el valor de principios directivos, dando lugar a una discriminación entre las naciones sobre la base de la «civilización». Mientras que algunos autores (como J. C. Bluntschli) daban a esta palabra un sentido amplio, que permitía incluir en ella el mundo musulmán, China y Japón, la mayoría la limitaban prácticamente al ámbito occidental (por ejemplo, James Lorimer, Franz von Liszt). El hecho es que, en 1914, únicamente el Japón, entre los nuevos Estados de civilización no cristiana, había alcanzado el estatuto de sujeto pleno del derecho internacional, no sin antes haber adoptado una serie de reformas políticas y jurídicas de inspiración occidental. El resto de los poquísimos que habían logrado conservar su independencia quedaron sometidos al régimen de los «tratados desiguales» (la propia Turquía, a las «capitulaciones»). Desde entonces, sin embargo, la transformación de la sociedad internacional y el creciente número de miembros no occidentales sucesivamente admitidos en el concierto mundial han hecho desaparecer finalmente, en el plano jurídico, toda discriminación cualitativa. Y así, entre las dos guerras mundiales se prescindió de la «civilización» como criterio de la personalidad jurídica internacional, quedando en su lugar únicamente el hecho puro y simple de la independencia. En la línea del principio europeo de las nacionalidades, el de la autodeterminación de los pueblos se ha convertido en un principio fundamental del nuevo

derecho internacional. A ello hay que añadir la ruptura ideológica introducida en 1917 por el triunfo de la revolución bolchevique en Rusia y luego, después de la segunda guerra mundial, la implantación del socialismo en una serie de países, especialmente en China, y la reciente escisión del mundo socialista como consecuencia de la pugna entre China y la U. R. S. S. Se ha llegado así a un universo humano que por vez primera en la historia constituye un todo solidario, caracterizado a un tiempo por una interdependencia creciente de sus miembros, una tendencia igualitaria y un pluralismo cultural, religioso, ideológico, político, económico y social favorable a las reagrupaciones regionales.

Al unificar efectivamente el mundo por vez primera, Occidente ha realizado —por servirnos de los términos de Toynbee— algo que rebasa con mucho su propia historia y afecta a la humanidad en su conjunto: «haciendo historia hemos trascendido nuestra historia» [8]. El fin del eurocentrismo ha sido obra de la propia Europa y del Occidente por ella engendrado. Como ha sido obra suya el fin de todo egocentrismo en las demás culturas, El eurocentrismo no ha sido en realidad sino una manifestación del egocentrismo que las diversas culturas han profesado (baste recordar aquí el sinocentrismo como ejemplo característico) y al que se han aferrado hasta el momento de la irrupción de Europa en su horizonte histórico y la revelación de la superioridad de medios de poder de ésta. La única diferencia aquí estriba en que si las demás culturas se vieron obligadas a abandonar la ilusión de su egocentrismo por una acción procedente de fuera, Europa ha resultado desplazada de su posición central por la lógica inmanente de un proceso que ella misma desencadenó.

Era inevitable que en este proceso de expansión la sociedad internacional perdiera en homogeneidad lo que ganara en extensión y en número de miembros. Y es sabido que a los factores culturales, ideológicos y políticos tradicionales de diversidad ha venido a sumarse otro, peculiar de la humanidad contemporánea, a saber: el grado de desarrollo económico y social, el cual está en función del grado de industrialización, y en último término,

[8] *Civilization on Trial*, ya citado, pp. 90-91.

del nivel del progreso intelectual y tecnológico alcanzado por las respectivas colectividades. La división de la humanidad en países industrializados y ricos, comúnmente llamados «desarrollados», y países pobres, «subdesarrollados» o «en vías de desarrollo» que recorta la de los bloques y las alianzas, se revela hoy, con la que resulta del ritmo del desarrollo, como la más decisiva para determinar la situación real de los Estados en la sociedad internacional. Pues bien, la mayoría de los nuevos Estados pertenecen al mundo del subdesarrollo, representando el mundo desarrollado menos del tercio de la humanidad. Por otra parte, no sólo aumenta la proporción del sector subdesarrollado sino también la distancia que lo separa del desarrollado, por el juego de las fuerzas económicas y las tasas de crecimiento demográfico.

Tal heterogeneidad contrasta con una creciente interdependencia de los pueblos, que se refleja en cierta medida en el proceso de institucionalización plasmado en organizaciones internacionales de toda índole —mundiales, regionales, generales, funcionales, etc.—. Se trata del fenómeno que el Papa Juan XXIII ha calificado de «socialización» (encíclica *Mater et magistra*, 1961, §§ 59-67), y que en nuestra época se despliega a una escala mundial, favorecido por la incapacidad en que ahora se encuentran los Estados de resolver por sí mismos muchos de los problemas cada vez más complejos de las sociedades contemporáneas.

La evolución en cuestión ha tenido como consecuencia el poner de manifiesto la insuficiencia del antiguo derecho internacional, esencialmente individualista, y la necesidad de un nuevo derecho internacional que, para estar a la altura de su cometido, ha de convertirse en social [9]. El derecho internacional no puede

[9] Así lo subrayamos ya en nuestra ponencia presentada ante la VI Semana española de Filosofía en 1961, citada en la nota 1. Cfr. sobre este punto: B. V. A. RÖLING, *International Law in an Enlarged World*, Amsterdam 1960, donde se compara la evolución actualmente en curso en el derecho internacional con la que se produjo en el derecho interno con el desarrollo del derecho social y del derecho del trabajo; J. A. CARRILLO SALCEDO, *Del derecho internacional liberal al social*, Granada 1963, y «La comunidad mundial, fundamento del derecho de gentes», en la obra colectiva, *Comentarios universitarios a la «Pacem in terris»*, Madrid, Ed. Tecnos, 1965, pp. 249-270; A. VERDROSS, en la 5.ª ed. de su *Völkerrecht*, Viena 1964, pp. 128-129.

seguir conformándose con delimitar entre sí las competencias estatales. Debe enfrentarse con el establecimiento de un orden comunitario de alcance planetario, cuyo objetivo primordial e inmediato no es otro que una promoción equilibrada y armónica del desarrollo en el conjunto de la humanidad considerada como un todo. La noción de justicia social, aún más concreta en sus exigencias que la propia justicia distributiva, estará así llamada a revestir una influencia mayor en la vida internacional. Y recobra entonces toda su significación el precedente vitoriano de un orbe natural colocado bajo el signo de la comunicación de los hombres y los bienes.

Es este precedente del orbe vitoriano el que subyace en efecto a las consideraciones de las encíclicas *Mater et magistra* (1961) y *Pacem in terris* (1963) de Juan XXIII en torno a la sociedad internacional de nuestros días, así como en la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual del Concilio Vaticano II (1965). Pocas veces aparece tan clara la conexión doctrinal por encima de largos intervalos de tiempo, como la que a todas luces existe entre la relección *De Indis* y estos grandes documentos eclesiásticos de la segunda mitad del siglo XX. No es preciso recurrir aquí a citas que fácilmente pueden cotejarse. Baste señalar el deber de los países desarrollados de ayudar a los subdesarrollados (*Mater et magistra*, § 161), con exclusión de toda forma de neocolonialismo (§§ 171-172); el principio de que todas las comunidades políticas son iguales en dignidad natural (*Pacem in terris*, §§ 86 y 89); el de que el «bien común universal» requiere que en cada nación se fomenten los intercambios de toda índole entre los ciudadanos y los grupos sociales intermedios (*id.*, § 100); el carácter indeleble de la «unidad de la familia humana» y del consiguiente imperativo de atender convenientemente al bien común universal (*id.*, § 132); la existencia de derechos de la persona humana sustraídos al arbitrio estatal y cuyo respeto es condición

previa de la realización del bien común universal (*ibid.*, § 139); la idea de que la paz en la tierra no se puede lograr si no se asegura el bien de las personas y la comunicación espontánea entre los hombres de sus riquezas de orden intelectual y espiritual (Constit. pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual, § 78) y de que es deber de la comunidad internacional regular y estimular el desarrollo (*ibid.*, § 86 c); la comprobación de que la búsqueda y la realización del bien común universal (*bonum commune universale*) exigen que la comunidad de las naciones se dé a sí misma un ordenamiento que responda a sus obligaciones actuales, teniendo particularmente en cuenta las numerosas regiones que se encuentran aun hoy en estado de miseria inadmisible (*ibid.*, § 84).

Es notable en todo caso que la encíclica *Pacem in terris*, después de haber considerado en su parte III las tradicionales relaciones entre las comunidades políticas, se ocupe en la IV de las relaciones de los seres humanos y las comunidades políticas con la comunidad mundial. Hay en ello el testimonio de la intuición profunda de un orden universal de convivencia que trasciende ya el orden internacional clásico, y cuya noción básica es la de un bien común universal — en la línea directa del *totus orbis* de Vitoria y de su *bonum commune totius orbis*; en la línea también de su concepto del *ius gentium*.

Porque resulta ocioso decir que el derecho internacional no podrá enfrentarse con las nuevas exigencias de nuestra época, y menos todavía del futuro que se inicia, sin transformarse en algo que, realmente, es ya en parte: en un derecho mundial, que si unas veces se califica expresamente de tal (K. Tanaka, B. V. A. Röling), se presenta otras veces como «derecho transnacional» *(transnational law)* con P. C. Jessup, como «derecho común de la humanidad» *(common law of mankind)*, con C. W. Jenks [10]; fórmulas todas ellas que, en un contexto social y político

[10] P. C. Jessup, *Transnational Law*, New Haven, 1956; C. W. Jenks, *The Common Law of Mankind*, Londres 1958; B. V. A. Röling, obra citada en la nota anterior; K. Tanaka, «Du droit international au droit mondial», en *Etudes juridiques offertes à Léon Julliot de la Morandière*, Paris 1964, páginas 547-570 (donde se refiere a su «Teoría del derecho mundial», en 3 vols., en japonés).

inédito, entroncan con la idea de una *civitas maxima* que hoy va siendo un hecho, rejuveneciendo el *ius cosmopoliticum* de Kant y, más allá, el *ius gentium* de Vitoria, síntesis del *ius gentium* tradicional y de un entonces incipiente *ius inter gentes*.

Se ha dicho de Vitoria, en tono de censura, que inició, o por lo menos consagró doctrinalmente, la «secularización» del derecho de gentes, al sustituir como categoría de base la cristiandad, de fundamento religioso, por el orbe, religiosamente neutral [11]. A ello cabe objetar en primer término que Vitoria no renunció a considerar la cristiandad como la forma deseable de convivencia de los pueblos, asentada en la común profesión de la fe cristiana; y el derecho a predicar el Evangelio (el único título que, por su carácter divino-positivo, no considera reversible) tiende precisamente, a través de la labor misionera, a ensanchar los límites de la cristiandad, a lograr un orbe católico. Pero aun así, los títulos jurídico-naturales del poder y del dominio temporales no deben confundirse con los del derecho divino positivo que rigen en la esfera espiritual. Vitoria, y con él (conviene no olvidarlo) toda la escuela española del derecho de gentes de los siglos XVI y XVII no hace sino llevar consecuentemente al ámbito jurídico-internacional la distinción de lo natural y lo sobrenatural, claramente establecida por Santo Tomás de Aquino y por él aplicada a este mismo campo, aunque de manera más circunstancial (al tratar por ejemplo del dominio y del derecho de guerra en relación con los infieles), así como al derecho político. Vitoria y sus sucesores españoles «secularizan» la comunidad internacional y su ordenamiento jurídico en la medida en que el Aquinate «seculariza» la comunidad política y en general el pensamiento, al admitir una filosofía distinta de la teología. Reprochárselo equivale a volver a las posiciones del agustinismo político o de los curialistas de la alta y la baja Edad Media respectivamente, o a

[11] A. D'Ors, «Francisco de Vitoria, intelectual», en *Revista de la Universidad de Oviedo*, VII, núm. 41-42 (julio-diciembre de 1946), pp. 115-133; «Vitoria y la crisis del Imperio», en la obra colectiva *Francisco de Vitoria*, 1546-1946, Santiago de Compostela, Universidad 1947, pp. 59-76; «*Ordo orbis*», en *Revista de Estudios Políticos*, Madrid, vol. 19, núm. 35-36 (1948), páginas 37-62.

entroncar con formas modernas de tradicionalismo filosófico y de fideismo.

En estrecha conexión con éste, otro reparo se ha hecho, más que a la doctrina en sí, a la mentalidad de Vitoria: el de que fue un «moderno» [12]. Porque tal reparo encierra un juicio de valor condenatorio sobre el mundo moderno en bloque. Ahora bien, tal juicio implica una peculiar filosofía de la historia, y no puede aceptarse si no se da una razón suficiente para que la historia posterior a la Edad Media —a una Edad Media por otra parte indebidamente simplificada— sea en conjunto de signo negativo. Si Vitoria fue «moderno» es porque fue de su tiempo. Claro está que el «ser de su tiempo» no supone aceptar todo lo que a uno le rodea, sin más; ya por la sencilla razón de que en todo tiempo se entremezclan zonas de pasado y de futuro, unas y otras vivas y llamadas a perdurar o colocadas en una vía muerta, según los casos. Ser de su tiempo consiste esencialmente en «asumir» su tiempo, tomando conciencia del lugar que en la historia ineludiblemente ocupa, el cual condiciona sus problemas, sus exigencias, sus perspectivas propias. Sólo así cabrá percibir los «signos» de los tiempos para pensarlos e interpretarlos debidamente y encauzar la evolución. Vitoria fue «moderno», como lo habían sido a su manera San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino, al incorporar al acervo cristiano el aristotelismo, y como lo han sido, también a su manera, en el siglo XX, las nuevas corrientes de la exégesis bíblica y de la teología que han preparado las formulaciones del Concilio Vaticano II, al hacer suyas las adquisiciones de las ciencias humanas y del pensamiento de los últimos siglos, dondequiera que hayan surgido. En este aspecto es Vitoria no tanto un precursor cuanto un contemporáneo nuestro.

[12] El mismo, en los trabajos citados, especialmente en los dos primeros. Por el contrario, C. SCHMITT, aun reconociendo un acento moderno en las fórmulas vitorianas, hace hincapié en su carácter abstracto y a-histórico, el cual permitió, a su juicio, su indebida utilización posterior en un contexto espiritual no cristiano: Francisco de Vitoria, «con toda su neutralidad, objetividad y humanidad, pertenece a la Edad Media cristiana» y no al derecho internacional moderno de carácter interestatal («La justificación de la ocupación de un nuevo mundo: Francisco de Vitoria», *Revista Española de Derecho Internacional*, 2 (1949), 13-46).

EL TEXTO DE LA «RELECTIO DE INDIS»

POR LUCIANO PEREÑA

El P. Vicente Beltrán de Heredia localiza la relección sobre los indios en enero de 1539. Su tesis se ha hecho general. Agostino Iannarone describe la génesis del pensamiento colonial de Vitoria que arranca de la carta al P. Miguel de Arcos (1534) sobre la conquista del Perú y culmina en la «Relectio de Indis». Teófilo Urdánoz recoge el esquema doctrinal de esta relección que hace de Vitoria «el» Maestro de la tesis cristiana de colonización. El profesor Antonio Truyol ha puesto de relieve la actualidad de Vitoria en esta coyuntura de la descolonización.

La «Relectio de Indis» convierte a Vitoria en el fundador del derecho internacional moderno y constituye su aportación más importante al pensamiento español de la paz. ¿Pero esta relección que conocemos es realmente de Francisco de Vitoria? ¿Refleja exactamente su pensamiento colonial? ¿O por el contrario llegó a ser un engendro confeccionado progresivamente por discípulos y amanuenses que partían de un texto original pronunciado *viva voce* en la Universidad de Salamanca?

I. AUTENTICIDAD.

Hasta principios del siglo XVII a nadie se le ocurrió dudar de la autenticidad de las relecciones. Francisco de la Peña, español y doctor en ambos derechos, catedrático que fue de derecho civil en la Universidad de Bolonia, puso en tela de juicio la paternidad de estas relecciones que corrían de mano en mano en multitud de manuscritos (se cuentan hasta trescientos), y que

ya entonces se había propagado por toda España y América a través de diez ediciones.

Cuando en 1583 es nombrado Francisco de la Peña miembro de la Rota, llega a Roma en un momento de gran hostilidad contra la tesis española. Sixto V pretende poner en el Indice las relecciones de Francisco de Vitoria, y los juristas italianos atacan duramente a su escuela. El gran jurista español se ve obligado a escribir un libro en defensa del poder del Papa. En 1608 redacta el primer texto «De universali Dominio et Regno Domini et Redemptoris nostri Iesu Christi liber unus», que se reduce a un ataque constante a Vitoria y su escuela.

No cabe duda que conocía perfectamente las relecciones y textos manuscritos de Vitoria, Soto, Cano, Sotomayor, Medina y Báñez que utilizaba constantemente. Ya en su cátedra de Bolonia extractaba y copiaba los manuscritos de Salamanca al comentar la Suma Teológica.

Cuando trataba de quitar fuerza a los argumentos de Vitoria, que niega el poder universal del Papado, dice textualmente: «Ad Franciscum de Victoria in allegatis Relectionibus, dicitur primo eas relectiones quae vulgo sub nomine Francisci de Victoria, ordinis praedicatorum circumferuntur, non esse legitimum eius partum, cum constet nihil operum doctorem illum in lucem edidisse, sed excepta a discipulis utcumque a magistro voce profitente, minimeque ab ipso emendata typis impressa publicata fuisse; quod multis aliis doctoribus praedefuntis contigisse, et magnam saepe eis, eorumque honori propterea iniuriam illatam fuisse, notum est: longe enim diversa consideratione a viris doctis et prudentibus ponderari solent, quae sub eorum nomine publicanda sunt, quam illa quae saepe scribuntur, non ut publicentur, sed ob alias causas supprimuntur, et in tenebras delitescunt». Todavía se cita después a Vitoria «sive quisquis sit auctor illarum relectionum, quae eius nomine circumferuntur».

Tan dura pareció la crítica que se hacía a la tesis de Vitoria, que una comisión de juristas pidió a Peña la corrección del original. El segundo texto, también autógrafo, se simplifica reduciéndose a un ataque vago y general contra Vitoria y Soto. Todavía se hace una tercera corrección a petición de Lemos, comisario

del Santo Oficio, que se reúne en casa del autor y le presenta las censuras de su obra. Corregidas y tachadas ciertas proposiciones aparece el tercer texto, depurado ya de toda invectiva personal contra Vitoria. ¿Reflejaba este ataque contra la autenticidad de las relecciones la opinión de juristas y canonistas romanos?

Era muy difícil poner en duda la autenticidad de unas relecciones atribuidas unánimemente durante más de medio siglo al maestro sin que nadie se atreviera hasta entonces a discutirlo. Esta tradición arranca de sus contemporáneos, maestros y discípulos, que oyeron personalmente al mismo Vitoria. Jacobo Boyer para demostrar la autenticidad de su primera edición, que personalmente preparaba en Lyon (1557), invoca el testimonio de los que personalmente oyeron al mismo Vitoria. En la segunda edición de Salamanca (1565) Alfonso Muñoz asegura que el texto había sido supervisado por Domingo de Soto y Melchor Cano. Antes de su impresión hacían esquemas idénticos de estas relecciones Gregorio López (1554), Domingo de las Cuevas (1550), Martín de Azpilcueta (1548), Diego de Covarrubias (1548) y Melchor Cano (1546).

En los ocho manuscritos que conocemos, algunos de ellos coetáneos del mismo Vitoria, el texto sustancialmente es idéntico. Todo ello demuestra que tuvieron una fuente común. Parece indiscutible que Vitoria redactó previamente sus relecciones, ya que no sería suficiente la transmisión oral como en las lecturas de clase. Consta que en los actos solemnes el catedrático pronunciaba su conferencia. Los oyentes no tomaban notas, pues sabían que el autor les facilitaría después el texto. El mismo texto de las relecciones nos suministra diversos testimonios de su previa redacción.

«De no haberlas escrito Vitoria, los alumnos que cuidaron de estenografiar sus lecciones ordinarias, lo hubieran hecho *a fortiori* en las extraordinarias, y tendríamos hoy tantas versiones cuantas manos trabajaron en ello. Pero no sucede así» [1]. En las

[1] V. BELTRÁN DE HEREDIA, *Los manuscritos del Maestro Fray Francisco de Vitoria, O. P.* Madrid, 1928, p. 126-127.

lecturas, habiendo coincidencia en la doctrina, hay *siempre* discrepancia en las palabras. En las relecciones la coincidencia textual sólo alterada por las inevitables variantes de las copias, es *siempre* continua. La inclusión o exclusión en ellas de párrafos más o menos extensos es de ordinario intencionada.

Además el estilo, limado y conciso, aunque suficientemente claro y hasta elegante; las frases bien redondeadas y los argumentos expuestos con toda amplitud, denuncian palpablemente un texto preparado de antemano con esmero cual si se tratara de un escrito para la imprenta. Andrés de Burgos dice en el manuscrito de Palencia que tenía delante el original, y el códice de Sevilla hace sospechar que fue facilitado por el mismo Vitoria a su amigo y provincial de Andalucía P. Miguel Arcos o al menos copiado de un original muy autorizado.

La tradición escrita de la relección *De Indis*, que aquí nos interesa, se remonta a los primeros meses de 1539, momento en el que se pronuncia la relección en la Universidad de Salamanca a un texto común, autógrafo o dictado literalmente por Vitoria y que se va transmitiendo por copias más o menos fidedignas, pero reconocidas como auténticas por discípulos, compañeros de cátedra y primeros editores de Vitoria. Es absurdo dudar siquiera de su autenticidad. Los manuscritos que conocemos reflejan exactamente el pensamiento de Vitoria. ¿Pero lo reflejan con toda fidelidad?

II. Fidelidad.

Vamos a ceñirnos exclusivamente a la *Relectio de Indis*. No existe el texto autógrafo. Y desconocemos si alguna vez ha existido. Pudo dictar el texto a su amanuense, como supone el P. Getino. Sólo disponemos de copias de un texto común. Sustancialmente el texto es idéntico, pero existen variantes accidentales y algunas importantes, y no se pueden reducir siempre a ignorancia o impericia del amanuense. Para elaborar un texto que reproduzca lo más fielmente posible lo que pudo ser el original, se impone un estudio comparativo de códices y ediciones, fijar su jerarquía y establecer unos criterios básicos de edición crítica.

Reproducen íntegramente el texto de la *Relectio de Indis* los códices de Palencia (P), Valencia (V), Granada (G), las ediciones de Lyon (L) y Salamanca (S). Reproducen parcialmente el texto de la *Relectio de Indis* el códice de Sevilla (H) y el que copia Gregorio López (A). Extracta y hace referencias interesantes para su edición crítica la relección de Domingo Cuevas y Juan Salinas (B). Disponemos de estos elementos para una edición crítica de la *Relectio de Indis*.

En 1557 Jacobo Boyer publicó en Lyon la primera edición de las Relecciones con el título: «Reverendi Patris F. Francisci de Victoria, ordinis Praedicatorum sacrae Theologiae in Salmanticensi Academia quondam primarii Professoris Relectiones Theologicae XII in duos tomos divisae». Los dos tomos (488 y 398) quedaron integrados en un solo volumen.

En su dedicatoria a don Fernando Valdés, Inquisidor General y Arzobispo de Sevilla, se queja el editor de que los escritos de Vitoria «hayan caído en manos de hombres que se permitieron toda clase de licencias con ellos». Porque «unos al transcribirlos los han destrozado miserablemente; otros los han alterado, y algún otro los ha usurpado al plagiarlos, en gran parte callando el nombre del maestro». Subraya el enorme esfuerzo y trabajo que le ha costado preparar una edición «tersa y totalmente limpia» de las Relecciones, como podrían comprobarlo los que alguna vez oyeron al mismo Vitoria y los que «comparen esta edición con los manuscritos privados».

Con ayuda de «varones doctos» Boyer añadió largos sumarios de las Relecciones, los números marginales del texto y los índices finales tan completos, así como dispuso la ordenación de las Relecciones en un grupo jurídico-teológico y en otro meramente teológico. Todas estas mejoras se incorporaron a las ediciones posteriores. Admitimos con el P. Alonso Getino que Boyer publicó una edición que sustancialmente no ha sido superada posteriormente.

Lógicamente habrá que suponer que Jacobo Boyer, el cual acudió a Salamanca y había conocido personalmente a Vitoria (cuius ego memoria maxime recreor), se procuró algún excelente manuscrito derivado quizá del autógrafo o texto definitivo y corregido «con suma diligencia por hombres doctos».

Sin embargo, un análisis sereno de la obra de Boyer nos lleva a la conclusión de que su edición es bastante defectuosa. En lo material la presentación del texto, si bien de tipos muy claros y limpios, es en extremo amazacotada, casi sin alineaciones aparte con un mínimo de distinciones o separación de cuestiones o puntos. Son numerosas las erratas y falsas lecturas. Hay que resaltar sobre todo algunas modificaciones textuales y ciertas lagunas de importancia.

La segunda edición de las relecciones, que se hace en Salamanca en 1565, aparece como una protesta contra los «prodigiosos e innumerables vicios» de la primera de Lyon. Ya en la portada se dice «REVERENDI PATRIS F. FRANCISCI VICTORIA OR/ DI. Praed. sacrae Theologiae Professoris eximii atque/ in Salmanticensi Academia quondam Chatedrae/ primariae moderatoris praelectorisque incomparabilis Relectiones undecim. Per R. P. Praesentatum/ F. Alfonsum Muñoz eiusdem ord. a prodigiosis in/ numerabilibusque vitiis, quibus Boyer, hoc est pri/ma aeditio, plena erat, summa cura expurga/tae, atque ad germana exemplaria in/tegritati ac sinceritati na/tivae restitutae. Quarum seriem versa pagella indicabit.//SALMANTICAE/ Apud Ioannem a Canoua/ M.D.LXV/ Cum privilegio» [2].

Alfonso Muñoz, también de la Orden de Predicadores, que se había formado en las aulas de Vitoria y que ayudaba entonces al P. Domingo de Soto en la corrección de pruebas del *Comentario al cuarto de las Sentencias*, recuerda en el prólogo que estando en Salamanca «apareció cierto libelo con un hermoso título, conteniendo innumerables y portentosos errores. Su título era Relecciones del Rvdo. P. Francisco de Vitoria... Comencé a leerlo con suma avidez y apenas había echado los ojos a la página que primero se me presentó, saltó a la vista cierto error impío sobre la materia de simonía... Sigo y cuanto más adelantaba, encontraba más errores y hasta algunas cosas truncadas» [3].

[2] *Relecciones Teológicas del Maestro Fray Francisco de Vitoria.* Edición crítica y versión castellana preparadas por el P. Mtro. Fr. Luis Alonso Getino. Madrid, 1933, tomo I, p. XXIV.

[3] Frater Alphonsus Mugnozius Tevarius lectori candido S. P. D., en *Relecciones Teológicas*, ed. P. Getino, p. XXVI.

«Con el libro en la mano se presentó ante Domingo de Soto y Melchor Cano. Los tres se juntaron con el Maestro Sancho y hablaron sin duda de la comisión que en 1548 les había encomendado la Universidad de preparar los manuscritos de Vitoria para la imprenta. Y no pudiendo sufrir el reproche de su propia conciencia, para atenuar el bochorno encomendaron al P. Muñoz que preparase otra edición de las Relecciones más correcta que la de Lyon» [4]. Como ha resaltado el P. Beltrán de Heredia, la aparición de la primera edición de Boyer fue una sorpresa desagradable para los encargados de la conservación y difusión de los escritos vitorianos. La edición de Salamanca respondía también a cierto despecho.

Muñoz relata su método de trabajo. Pedro de Anaya le iba leyendo en alto el texto de la edición de Boyer. Su lectura era confrontada mentalmente por el mismo Muñoz con varios ejemplares manuscritos de las relecciones. Cuando se presentaba alguna dificultad o error, detenían la marcha y reponían lo que faltaba o se corregía lo que estaba viciado. En el caso de una lección dudosa se resolvía la duda compulsando más códices, pues tenían a mano gran abundancia de manuscritos.

Y si ni aun con todos ellos podía lograrse una lectura correcta, por hallarse también todos ellos viciados, recurrían entonces a las fuentes mismas, donde Vitoria se había inspirado, que eran los textos de la Sagrada Escritura, del derecho canónico o de la Iglesia, de los Padres antiguos, de los teológos clásicos, de los filósofos y de cualesquiera otros autores. Se hacía así evidente la lectura auténtica que debía restaurarse. Esta labor se realizó por segunda vez desde el principio hasta el fin, y aun revisó la obra por tercera vez [5].

El método críticamente no podía ser más correcto. Se intentaba restablecer la lectura auténtica depurando el texto de Boyer a base de varios códices (adhibitis pluribus exemplaribus manuscritis, suppetebat enim copia) que era sin duda de gran calidad (ad verissima exemplaria librum istum corrigendi). Y se acudía

[4] V. BELTRÁN DE HEREDIA, *Los manuscritos*, p. 31.

[5] Prólogo al lector, en *Relecciones Teológicas*, ed. Getino, p. XXVI.

en último caso a las fuentes mismas utilizadas por Vitoria (ad ipsas fontes recurrebam unde ipse auctor hauserat). Lógicamente debía resultar «una obra tersa y nítida, y por todas partes dorada y espléndida, lo cual comprobarás fácilmente por experiencia si por donde quiera que la abras la comparas con la edición de Boyer», concluía Alfonso Muñoz. La edición de Salamanca se presentaba como hecha sobre la primera edición de Lyon, críticamente corregida y enmendada [6]. ¿Realmente lo consiguió?

Cierto que es inaceptable la tesis de Alonso Getino [7] y Torrubiano [8] de que la segunda edición está plagada de erratas, que las mejoras suyas son insignificantes y que las ocasiones en que empeora el texto de Lyon muchas e importantes «en su afán de tachar algunas veces sin fortuna, hasta sin elegancia».

Cotejando escrupulosamente las dos ediciones se llega a la conclusión de que la edición de Lyon es inferior a la de Salamanca [9]. Así lo reconoció la tercera edición de Ingolstadt (1580) que corrige el ejemplar de Lyon por el de Salamanca. Sin embargo, la edición de Salamanca es sin duda «tersa, nítida y áurea». Pero ha incurrido en «no pocos ni ligeros errores y vicios. A veces está afeada por los mismos vicios que la lugdunense, a veces por nuevos y propios» [10]. La edición preparada por Muñoz no puede servir de base para un texto crítico de las relecciones. Como ha dicho el P. Beltrán de Heredia «dista mucho, en efecto,

[6] *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teológicas*, ed. Teófilo Urdánoz. BAC. Madrid, 1960, p. 93.

[7] ALONSO GETINO, *El Maestro Fr. Francisco de Vitoria*. Madrid, 1930, p. 323-325; *Relecciones Teológicas*, t. I, p. XXIII, XXVI; t. II, p. XVIII.

[8] J. TORRUBIANO Y RIPOLL, *Relecciones teológicas del P. Fray Francisco de Vitoria de la Orden de Predicadores. Catedrático de Prima de Teología de la Universidad de Salamanca, Doctor eximio y Maestro incomparable*, vertidas al castellano e ilustradas por D. Jaime Torrubiano Ripoll de la Facultad de Teología. Madrid, 1917.

[9] «Ipse et prudens socius, quem assumpseram, utrumque codicem contulimus accuratissime, et Lugdunensem... ex salmanticensi ubicumque hoc nullum habuiss et apertum mendum, pro eo ac potuimus, correximus».

[10] Prólogo de la edición de Ingolstad. Cfr. TEÓFILO URDÁNOZ, *Obras de Francisco de Vitoria*, p. 45.

de ser modelo de crítica, a pesar de las ponderaciones con que anuncia Muñoz su diligencia y trabajo en prepararla» [11]. Ni se puede alegar que la edición de Salamanca fue supervisada por Soto y Cano, que habían muerto por lo menos cinco años antes de aparecer la edición.

Podemos afirmar que en la *Relectio de Indis* sustancialmente nada nuevo añade Salamanca a Lyon. Se corrigen únicamente algunas erratas y se incluyen variantes de muy escasa importancia, no siempre refrendadas por los códices que conocemos. Un argumento más para demostrar la autenticidad del texto de Lyon. Las correcciones se hicieron, sin duda, sobre las mismas hojas de la primera edición, que fueron enviadas a la imprenta salmantina de Juan de Cánova. En el fondo Muñoz respetó el texto de Boyer.

Si Muñoz disponía, como él dice, de muchos y muy variados códices, no siempre los cotejó y utilizó con el esmero y diligencia que prometía. Existen lagunas, incorrecciones y variantes fundamentales en las dos ediciones que podían haberse salvado y corregido con la simple lectura común a todos los códices. Y dudamos también que existiera un verdadero estudio de fuentes, cuando los textos citados por las ediciones siguen tan incorrectos y a veces se falsean los mismos autores.

Existen en las dos ediciones —tanto en Lyon como en Salamanca— elementos comunes suficientes para desprestigiar una edición. Rechazamos que la edición de Salamanca pueda servir de base a la elaboración de un texto crítico de la *Relectio de Indis*. Bastan algunos ejemplos.

[11] *Los manuscritos*, p. 146, n. 1.

1) *Salamanca mantiene lagunas de líneas suprimidas por Lyon*

I, 8, 13 *Códices* (PVG)

Sequitur ex tertia conclusione quod condemnatione facta etiam post mortem, retroagitur confiscatio ad tempus commissi criminis; *itaque fisco applicantur bona haeretici, non solum bona quae invenirentur tempore condemnationis, sed quae habuit tempore commissi criminis* ad quemcumque pervenerit potestatem.

Ediciones Lyon (p.302) *Salamanca* (p. 139)

Sequitur ex tertia conclusione, quod condemnatione facta etiam post mortem, retroagitur confiscatio ad tempus commissi criminis ad quamcumque pervenerit potestatem.

2) *Salamanca mantiene a veces incorrecciones sustanciales*

III, 16,9 (HGA)

Quod enim haec sit causa iusta belli pro sociis et amicis, non est dubium, ut etiam declarat Caietanus (Secunda Secundae, quaest. 40, art. 1), quia aeque potest respublica *advocare extraneos ad vindicandum inimicos, sicut contra intraneos malefactores.*

Edic. Lyon (p. 370), *Salamanca* (p. 172)

Quod enim haec sit causa iusta belli pro sociis et amicis, non est dubium et etiam declarat Caietanus (Secunda Secundae, quaest. 40, art. 1), quia aeque potest respublica *advocare extraneos ad vindicandum inimicos contra extraneos malefactores.*

3) *Salamanca conserva textos y citas incorrectas*

III, 1,48, *Códice G*

Item iure naturali communia sunt omnium *aer* et aqua profluens et mare; item flumina et portus atque naves iure gentium undecumque licet applicare (Inst., De rerum divisione); et eadem ratione *viae publicae.*

Edic. Lyon (p. 314), *Salamanca* (p. 165)

Decimo iure naturali communia sunt omnium et aqua profluens et mare; item flumina et portus atque naves iure gentium undecumque licet applicare (Inst., De rerum divisione); et eadem ratione *videtur publice.*

4) *Falsea con Lyon citas bibliográficas o no rectifica las incorrectas*

II, 3,34, *Códices PVGA*

Edic. Lyon (p. 321), *Salamanca* (148)

Philipenses 2 (correcta).	Ephes. 2.
II, 4,41 Irenaeus (PV) Hieronimus (G).	Hervaeus (31 y 148).
III, 2,30 Comicus (G).	Ovidius (356 y 316).

5) *Suprime con Lyon referencias bibliográficas*

II 2,125 (PVG) > Lyon (p. 318) Salamanca (p. 147).
Sed de hoc egi in relectione De potestate civili.

II 4,10 (PVGA) > Lyon (p. 320) y Salamanca (148).
Immo ita videtur habere Bartholus in illa Extravaganti, Ad reprimendum.

II 11,34 (PVGA) > Lyon (p. 332) y Salamanca (p. 153).
S. Thomas et Caietanus, Secunda Secundae, quaest. 10, art. 8.

II 2,150 (PVG) > Lyon (p. 315) y Salamanca (p. 147).
ut ait Caietanus (Secunda Secundae, quaest. 4).

6) *A veces Salamanca añade arbitrariamente por su propia cuenta frases y palabras*

III, 2,5 *GAL*

Nec principes eorum possunt impedire subditos suos ne exerceant commercia cum hispanis; nec e contrario *hispanos cum illis.*

Edición de Salamanca (p. 165)

Nec principes eorum possunt impedire subditos suos ne exerceant commercia cum hispanis; nec e contrario *principes hispanorum possunt commercia cum illis prohibere.*

Existe en las ediciones una tendencia reiterada a aplicar concretamente a los españoles (*hispanis*) una tesis que los códices formulan de manera general para todos los cristianos (*christianis*). Todos estos elementos son suficientes para rechazar la edición de Salamanca como base de edición crítica. Para reconstruir más exactamente el texto vitoriano será necesario acudir a los códices.

La biblioteca capitular de Palencia conserva un manuscrito con la signatura ms. 13. Perteneció al monje benedictino Fr. Pedro del Castillo, de la Congregación de San Pedro de Valladolid, quien, residiendo en Montserrat, lo depositó allí el 21 de mayo, antes de emprender su viaje al Concilio de Trento. Fue copiado por tres amanuenses distintos: Fr. Andrés de Burgos, Fr. Hernando Ortiz y Fr. Juan de Heredia. Contiene las trece relecciones de Vitoria [12].

La *Relectio de Indis* está localizada entre los folios 124 y 142. Se inicia con el título: «De bello contra indos. Relectio reverendi admodum patris fr. Francisco de Vitoria in sacra theologia magistri, ac in salmanticensi universitate cathedrae prime regentis meritissimi, quam habuit in Salmanticensi eadem universitate anno a domini incarnatione 1539».

[12] V. BELTRÁN DE HEREDIA, *Los manuscritos*, p. 101. JAIME BRUFAU PRATS, *Domingo de Soto. Relección "De dominio"*. Granada, 1964, p. 24 ss. MELQUIADES ANDRÉS, *Manuscritos teológicos de la Biblioteca capitular de Palencia*, en «Anthologica Annua» I 1956, 477-545.

Esta relección parece copiada por Fr. Juan de Heredia. El texto es de una calidad indiscutible. Se ha considerado como el mejor manuscrito de las relecciones y parece copiado, al menos en parte, del original, si hemos de dar crédito a las afirmaciones de su amanuense: «ego ex scriptis eius accepi» (fol. 36r) y más claramente: «tres quaestiones secundae partis cum ultima prime etiam in ipso originali desiderantur» (fol. 105).

En la relección *De temperantia* anuncia como inminente que el maestro va a pronunciar la relección *De Indis*, por lo que parece dar a entender que copiaba aquélla en el mismo año 1538. Habrá que localizarla ésta muy posiblemente después de esta fecha y siempre antes de 1542. Se trata, pues, de una de las primeras copias y de las más autorizadas y próximas al original. Fue copiada en el mismo convento de San Esteban estando en él Francisco de Vitoria.

Sin embargo, su transcripción es bastante defectuosa. Abundan las faltas gramaticales, las distracciones y otras incorrecciones. Comparándolo con las ediciones es frecuente el cambio de sinónimos, a veces un orden distinto de palabras y con frecuencia se notan ciertas omisiones de palabras o frases puramente explicativas. Variantes ciertamente que denuncian que el original manuscrito ha sido revisado.

En la misma línea aparece el segundo manuscrito (ms. 1757), que se encuentra en la Biblioteca Particular del Patriarca San Juan de Ribera, Real Colegio de Corpus Christi de Valencia [13]. Un análisis detallado del aparato crítico nos lleva a la conclusión de que, salvo ligeras variantes, es idéntico al manuscrito de Palencia.

Fue copiado por el amanuense salmantino Bartolomé Sánchez, que a veces actúa de notario o suplente de notario de la Universidad. En el colofón mismo se dice que fue terminada esta copia el 17 de octubre de 1554. El P. Alonso Getino ha supuesto gratuitamente que esta copia se realizó cumpliendo el acuerdo de

[13] V. BELTRÁN DE HEREDIA, *Los manuscritos*, p. 105 ss. J. BRUFAU PRATS, *Domingo de Soto*, p. 28 ss.

la Universidad de Salamanca de recopilar y publicar los escritos de Vitoria.

Colecciona todas las relecciones de Francisco de Vitoria y también las de Domingo de Soto, si excluimos la «De ratione tegendi et detegendi secretum», impresa en Salamanca en 1541. El folio 167v empieza: «Relectio magistri francisci de Vitoria, De indiis, habita Salmanticae. Anno domini 1539 locus relegendus Mathei 28», y alcanza hasta el folio 186.

El códice perteneció a Juan de Ribera y probablemente fue copiado por encargo suyo. Discípulo de Soto, el ambiente del convento dominicano de San Esteban le fue familiar y querido. Su afán escolar de poseer buenos textos, unido a unas posibilidades económicas no escasas, hacen pensar que el texto que Bartolomé Sánchez tuvo a la vista fue muy depurado.

Sin embargo, hay que constatar que el texto es muy deficiente. Su magnífica caligrafía pone más de manifiesto las frecuentes incorrecciones en la lectura del texto que delatan claramente un escaso conocimiento del latín. El mismo Juan de Ribera corrigió no pocas de estas faltas en el manuscrito de las lecciones de Cano. Lo cual es un dato no carente de peso al valorar la fidelidad de transcripción del notario salmantino. La imperfección de este manuscrito debe atribuirse a deficiencia del copista. Nada de interés añade al códice de Palencia.

No sucede así con el tercer manuscrito, que se encuentra actualmente en la biblioteca universitaria de Granada (caja B 5) [14]. Se trata de un códice procedente de uno de los colegios de la Universidad, muy probablemente del Colegio de la Compañía de Jesús. Su composición no es homogénea tanto por las materias tratadas como por los cuadernillos que comprende y que son de distintas clases y tamaño desiguales, siendo varios los copistas que intervinieron en la transcripción.

El códice contiene en su mayor parte escritos referentes al Concilio de Trento, debidos a diversas manos y sobre diversas calidades y tamaños de papel. Entre las diversas relecciones de

[14] V. BELTRÁN DE HEREDIA, *Los manuscritos*, p. 106. J. BRUFAU PRATS, *Domingo de Soto*, p. 20 ss.

Francisco de Vitoria se encuentra la *De Indis* con el siguiente encabezamiento: *Relectio de Indis a Victoria anno 1538* (fols. 445-462). El amanuense se confiesa discípulo de Vitoria y quizá la fecha de la redacción pueda localizarse entre 1552 y 1555.

La lectura de este manuscrito es correcta y tiende a hacer el texto más breve cuando se pueden suprimir algunas palabras fácilmente inteligibles. Tiene tendencia a transcribir correctamente las citas de la Sagrada Escritura de acuerdo con el texto de la Vulgata Clementina.

Prescindiendo de ciertas incorrecciones y hasta de lagunas explicables por distracción del amanuense, el manuscrito de Granada añade a veces frases explicativas y completivas con relación a los manuscritos anteriores. No pocas veces tienen su interés para una mejor matización del pensamiento colonial. Granada se aproxima más a Salamanca que a Palencia. Es un dato importante que habrá que demostrar.

Palencia	*Granada*	*Salamanca*
141 (V 179^{v})	460^{v}	170 (L 367)
timentur quod apostatetur si sunt sub illis dominis, potest illos Papa deponere.	timetur ne sub dominis infidelibus apostatassent *a fidei vel occasione illa graventur a suis dominis, in favorem fidei,* Papa potest mutare dominos.	timetur . . . . . apostatae *fiant, id est deficiant a fide, vel illa occasione* . . . . .
138 (V 175^{v})	457^{v}	162 (L 359)
Unde si non essent alii tituli nisi isti, male consultum esse saluti principum.	Unde si non essent alii tituli quam isti, profecto male consultum est, scilicet saluti principum *aut saltem eorum ad quos spectant haec dirigere, nam principes sequuntur aliorum consilium quia per se haec examinare non possunt.*	. . . . . saluti principum vel potius eorum . . . . . detegere . . . . .

Palencia	*Granada*	*Salamanca*
139 (V 178)	878^{v}	166 (L)
Si barbari vellent prohibere hispanos a supradictis, hispani primo debent ratione et suasionibus tollere scandalum et ostendere omni ratione se non venire ad nocendos eis, sed pacifice velle hospitari et peregrinari apud eos, et non hoc solum verbis sed etiam opere ostendere.	si barbari vellent prohibere hispanos in supradictis, *puta vel commercio, vel aliis quae dicta sunt,* primo debent rationibus et suasionibus tollere scandalum et ostendere omni ratione se non venire ad nocendum illis, sed pacifice velle hospitari et peregrinari *sine aliquo incommodo illorum:* et hoc non solum ostendere verbis, sed etiam re ostendere.	Si barbari velint . . . . . *a iure gentium, puta vel commercio, vel aliis quae dicta sunt,* hispani . . . . . *sine aliquo incommodo illorum,* et non solum verbis sed etiam ratione ostendere.
138^{v} (V 177)	877^{v}	164 (L 353)
Quarto non licet gallos prohibere hispanos a peregrinatione Galliae, ergo nec barbaris.	Quarto non liceret gallis prohibere hispanos a peregrinatione Galliae, *vel etiam habitatione, aut e contrario si nullo modo cederet in damnum illorum, imo facerent iniuriam,* ergo nec barbaris.	Quarto non liceret gallis prohibere hispanos a peregrinatione Galliae, *vel etiam habitatione, aut e contrario si nullo modo cederet in damno illorum, nec facerent iniuriam,* ergo nec barbaris.
138^{v} (V 177)	878	164^{v}
unde de iure naturali videtur esse quare illud iudicium statuetur cum omnibus. *Ex* quibus	Unde cum ex iure naturali videtur esse recipere hospites, illud iudicium Christi sta-	. . . . . Decim iure naturali

Palencia	*Granada*	*Salamanca*
sequitur quod barbari iniuriam facerent hispanis si prohiberent illos a suis regionibus.	tuetur cum omnibus. *Item iure naturali communia sunt omnium aer et aqua profluens, mare; item flumina et portus atque naves iure gentium undecumque licet applicare. Inst. de rerum divisione, et eadem ratione viae publicae; ergo neminem licet ab illis prohibere. Ex* quo sequitur quod barbari iniuriam facerent christianis hispanis si prohiberent illos a suis regionibus.	communia sunt omnium et aqua . . . . . ratione videtur publice; ergo . . . . . facerent hispanis . . . . .

Aquí sólo se han espigado algunos ejemplos más característicos, pero podrían multiplicarse con sólo seguir el aparato crítico de nuestra edición. Puede constatarse fácilmente que el códice de Palencia con el de Valencia se alejan de las ediciones de Lyon y Salamanca, aunque no tanto del códice de Granada. Ni sólo existen variantes ortográficas o erratas evidentes. Cambian también fórmulas, reducen argumentos, simplifican textos y suprimen párrafos.

El códice de Palencia es el primero y se escribe mientras se pronuncian las relecciones. Parece claro que tuvo a la vista el original. Es coetáneo a Vitoria y es copiado inmediatamente después de pronunciar las Relecciones. Es ya después de 1552 cuando aparece el códice de Granada más representativo del grupo al que pertenecen las ediciones que se publican en 1557 y 1565. Median veinticinco años entre el códice de Palencia y la edición de Salamanca. ¿Cómo explicar las variantes que a través de las ediciones han llegado hasta nosotros? ¿Son interpolaciones sucesivas de discípulos y editores?

Cierto que no se puede aceptar la tesis del P. Getino de que

«el texto de las *Relecciones* procedía de la transmisión oral y de la reportación de los oyentes tomada al ser pronunciada la conferencia» [15]. Parece suficientemente probado que existió un original del que se derivan las copias y manuscritos que poseemos. Aunque las variantes y acotaciones son importantes, el texto sustancialmente se conserva idéntico.

Rápidamente se propagaron copias de las *Relectiones* por las distintas facultades de la Universidad de Salamanca. Sabemos también que sobre copias de las *Relectiones* explicaba en Alcalá Melchor Cano (1544-1546) y Martín de Ledesma en la Universidad de Coimbra (1534-1560). En 1546 Diego de Covarrubias remitía a sus discípulos a los manuscritos de las *Relectiones* citando hasta el folio que por cierto coincide con el códice de Palencia.

Podría sospecharse que durante este período (1539-1555) los códices primitivos se fueron paulatinamente transformando cuando los profesores comentaban y criticaban ciertos textos de las *Relectiones*. Podría seguirse el uso que hicieron de las *Relectiones* durante este período profesores como Soto, Cano, Chaves, Barrón y Cuevas. El discípulo pudo entonces anotar con nuevas palabras, textos y párrafos algunos pasajes oscuros o, al parecer, incompletos. Este fenómeno es fácil determinarlo con toda exactitud con otros códices de la época.

Se ha defendido que uno de los códices así evolucionado, aclarado, corregido y hasta perfeccionado pudo coger Boyer para su edición de Lyon, que salvo escasísimas variantes respetó Muñoz en su edición de Salamanca [16]. Sin embargo, Teófilo Urdánoz defiende que existieron dos tradiciones manuscritas: «Una, la del grupo de códices copiados muy pronto y de un escrito original que parece ser el borrador de Vitoria». «Los demás códices y las ediciones transcribían la relección presentada a las copias, es decir, la redacción enmendada y definitiva» [17]. Esta hipótesis

[15] *Relecciones Teológicas*, tomo I, p. XVI-XXXVI; tomo II, p. VI-XVII.

[16] LUCIANO PEREÑA, *Relecciones de Francisco de Vitoria*, en «Revista Española de Derecho Internacional» 15, 1962, 555 ss.

[17] *Obras de Francisco de Vitoria*, p. 178.

apoyada en meras conjeturas viene hoy demostrada, por lo menos parcialmente, por documentos interesantes.

La biblioteca universitaria de Sevilla conserva otra colección de relecciones vitorianas (333-166-1) [18]. Este códice es una verdadera miscelánea. Colecciona cartas, informes, relecciones y comunicaciones. Contiene las siete primeras relecciones de Francisco de Vitoria. Y en el folio 472 se dice: *Tituli qui Patri Magistro apparent quibus hispani iure potuerunt occupare terras indorum occidentalium qui omnes barbari sunt. In relectione anni 1539.*

En realidad es la reproducción casi íntegra de la tercera parte de la relección *De indis*. Reproduce literalmente los seis títulos positivos, omitiendo el primero sobre la sociabilidad y comunicación e incorporando en el último título sobre la rudeza natural de los indios, los pasajes aristotélicos y su interpretación vitoriana localizados en la primera y segunda partes.

El valor del texto es excepcional. No sólo por su corrección y pureza, sino especialmente por su origen. El manuscrito perteneció al P. Miguel de Arcos, colegial que fue de San Gregorio de Valladolid, amigo de Vitoria y Provincial dominico de Andalucía. Una de las primeras opiniones importantes de Vitoria sobre problemas americanos fue expresada en su carta al P. Arcos escrita en 1534 y conservada en este legajo. Aquí se encuentra también el fragmento de la relección «De temperantia» que falta en los otros manuscritos y que probablemente el mismo Vitoria arrancó del original.

El P. Arcos transcribió y utilizó esta relección *De indis* para la composición de su tratado que sigue a continuación: «Parecer mio sobre un tratado de la guerra que se puede hacer a los indios» (fol. 474r-476r) [19]. Vitoria le proporcionó el esquema y sirvió de fuente a su tesis de que «conforme a lo dicho y a lo que yo

[18] JAIME BRUFAU PRATS, *Domingo de Soto*, p. 23 ss. EDUARDO MOORE, S. J., *Manuscritos teológicos postridentinos de la Biblioteca de la Universidad de Sevilla*, en «Archivo Teológico Granadino» 24, 1961, 101-168.

[19] L. HANKE, *Cuerpo de documentos del siglo XVI sobre los derechos de España en las Indias y las Filipinas*, en «Fondo de Cultura Económica». México, 1943.

he leído en varones doctos y temerosos de Dios se puede hacer la guerra a los indios que están por allanar». El paralelismo todavía queda más patente cuando Arcos al final de su tratado hace una síntesis de los «casos en que se puede hacer la guerra a los indios», que no son más que los recogidos por el maestro de Salamanca.

Las relaciones directas entre Vitoria y Arcos sobre el problema americano hacen suponer que el texto de Sevilla tiene una vinculación especial con el original. Pudo proceder directamente del mismo autógrafo o de una copia autorizada por el mismo Vitoria. Refiriéndose a este códice ha dicho últimamente Beltrán de Heredia que «es copiado probablemente del original en los primeros meses de 1539. Por esta razón no contiene las relecciones posteriores a aquella fecha».

El interés especial de este documento consiste en que la *Relectio de Indis* se aproxima más a Salamanca que a Palencia y casi siempre coincide con Granada. Lo cual hace seriamente suponer que el mismo Vitoria iluminó y anotó la relección a los pocos meses de pronunciarla; cuyo texto, que él consideraba completo y definitivo, facilitó a su amigo y confidente científico P. Arcos. Puede suponerse lógicamente que existieron dos versiones iniciales; una primitiva y más esquemática sobre la que leyó el maestro, y otra posterior y más acabada corregida por el autor. Esta versión sirve de fuente principal a los códices posteriores que utilizan, por ejemplo, Gregorio López, Domingo de las Cuevas y Juan Salinas.

Cuando Gregorio López había escrito ya su glosa a las Partidas (probablemente en 1553) cae en sus manos un códice de Vitoria sobre la relección *De indis:* «Et postquam haec scriperam venit ad manus quod in materia ista scriptis tradiderat Franciscus a Victoria, Frater Praedicatorum qui cathedram primariam Theologiae rexit Salmanticae, vir doctissimus, in relectione sua super verbo illo Matt. cap. fin. v. 19» [20]. Si bien intenta únicamente dar una síntesis de la segunda y tercera parte de la relección, copia casi siempre textos completos que denuncian con

[20] Publicada por A. Getino en *Relecciones Teológicas*, p. 530 ss.

toda evidencia su identificación literal con el códice de Sevilla y Granada.

También Domingo de las Cuevas y Juan de Salinas nos proporcionan datos que nos aproximan a Sevilla y Granada en su relección *De insulanis* pronunciada en la Universidad de Alcalá y conservada entre las lecturas de Vitoria [21].

Se pueden distinguir, por tanto, tres fases en la evolución de la *Relectio de Indis*, que transmite Salamanca. La versión inicial y primitiva, que puede considerarse como borrador, representada por Palencia y Valencia. Una segunda versión más cuidada y completa se refleja en Granada, Sevilla, Gregorio López y Domingo de las Cuevas. La versión tercera y final culmina en las ediciones de Lyon y Salamanca; no tenemos pruebas que demuestren que sus variantes específicas procedan del original vitoriano o deban ser consideradas como retoques o interpolaciones de los mismos editores.

El texto de una edición crítica debe reflejar esta evolución con toda claridad. Entre signos ⌈ ⌋ encerramos las acotaciones añadidas por GHA a los códices PV, y entre signos < > las posibles interpolaciones de LS.

Disponemos de elementos para acercarnos lo más posible al texto original. En las tres quintas partes del texto códices y ediciones son idénticos en su lectura. En una quinta parte del texto coinciden HGA con LS que preferimos a PV. En la quinta parte restante del texto las lecturas aparecen diferentes. Preferimos entonces H, G o P frente a cualquier lectura de L y S que no se apoye en manuscritos. Nada vale el criterio de L y S frente a la lectura de los demás manuscritos. Preferimos, no obstante, la lectura de un códice, aun frente a todas las demás, cuando ésta reproduce una fuente que es la correcta.

En el aparato crítico son recogidas todas las variantes de interés, prescindiendo, por tanto, de simples cambios de orden de palabras, erratas evidentes y variantes ortográficas. Estos criterios se han aplicado cotejando palabra por palabra, cada uno de los códices y ediciones, aunque por facilidad de transcripción

[21] Publicada por V. BELTRÁN DE HEREDIA, *Los manuscritos*, p. 220 ss.

en el aparato crítico aparezca a veces que no se siguen al reproducir párrafos enteros. El texto crítico, así elaborado y fijado, nos permite precisar con toda exactitud la originalidad de Francisco de Vitoria.

III. Originalidad.

La conquista de América por los españoles determina a Vitoria a tomar una actitud ante el problema de la colonización. Unicamente constata el hecho. No da su versión personal del fenómeno, ni pretende valorar el interés histórico del descubrimiento. Cuando hace referencia a los hechos se remite simplemente a la opinión pública. El fenómeno americano era demasiado conocido para detenerse a descubrirlo. Pudo, sin embargo, Vitoria conseguir una información más directa de los hermanos de Orden que entonces venían de las Indias.

Le interesaba una calificación jurídica y moral. También en este aspecto Vitoria empieza por reflejar la «opinio communis». La soberanía de España en América venía universalmente justificada por la cesión del Papa a través de las Bulas Alejandrinas (Juan López de Palacios Rubios y Matías de Paz), el poder universal del emperador (Miguel de Ulcurrum) y la superioridad natural de los españoles sobre los indios que habían nacido para ser esclavos (Ginés de Sepúlveda).

Contra aquella tesis jurídica, que se había hecho conciencia nacional, reacciona lealmente Vitoria. Su crisis espiritual se manifiesta por primera vez al condenar la forma como se ha realizado la conquista del Perú (1534), se hace obsesión en la crítica serena sobre la política colonial de España (1537) y se convierte en tesis científica en la *Relectio de Indis*.

Conocemos ya su tesis ante los hechos de las guerras de conquista y ocupación española de los países descubiertos. ¿Pero cómo se perfila científicamente a la luz de las fuentes que utiliza? ¿No hizo más que actualizar, como tantas veces se ha pretendido, la tesis tradicional a un hecho inédito? ¿O por el contrario partiendo de principios morales y jurídicos pero tradicionales y muy

generales, elaboró una tesis totalmente nueva? Queda planteado el problema de las fuentes.

Podemos estructurar las fuentes que cita Vitoria de la manera siguiente:

I. FUENTES BIBLICAS

Antiguo Testamento

Deut. 17,8-10 (3).
Deut. 17,18 (7).
Oseas 8,4 (I 1).
1 Reg. 15 y 16 (I 1).
Dan. 4 y 5 (51).
Gen. 1,26 (I 1).
Gen. 1,11 (I 2).
1 Reg. 16 (I 1).
Gen. 49,10 (I 3).
Tob. 2,13 (I 4).
Gen. 47,20-21 (I 4).
Gen. 1,29,30 (I 18).
Gen. 1,17-18 (I 18).
Ps. 103,17 (I 18).
Gen. 1,26 (II 1).
Gen. 1,28 (II 1).
Gen. 8,17 (II 2).
Ps. 103,24 (II 2).
Dan. 9,1 (II 2).
Prov. 8,15 (II 2).
Deut. 17,15 (II 2).
Gen. 9,28 (II 2).
Gen. 13,9-10 (II 2).
Gen. 10,8-9 (II 2).
Ps. 23,1 (II 4).
Eccl. 19,4 (II 15).
Gen. 19,15-29 (II 21).
Eccl. 17,5 (III 1).
Eccl. 17,10 (III 8).
Prov. 14,11 (III 14).
Gen. 14,18-24 (III 16).

Nuevo Testamento

Mt. 28,19 (Int.).
Mt. 23,2 (4).
Luc. 2,1 (II 1).
Luc. 20,25 (II 1).
Marc. 16,16 (II 17).
1 Cor. 12,20 (4).
Eph. 4,11 (4).
Rom. 1,20 (I 1).
Rom. 13,5 (I 3).
1 Petr. 2,18 (I 3).
Gal. 4,1 (I 20).
Marc. 16,15 (III 8).
1 Tim. 2,9 (III 8).
1 Cor. 6,12 (III 11).
Gal. 6,10 (III 12).
1 Cor. 7,12-16 (III 13).
Rom. 13,1 (II 2).
1 Cor. 15,24-28 (II 2).
Ioan. 18,36 (II 2).
Mt. 28,18 (II 4).
Phol. 2,8 (II 4).

Mt. 20,55-26 (II 5).
Luc. 22,25-26 (II 5).
1 Petr. 5,6 (II 5).
Ioan. 21,17 (II 5).
Ioan. 10,16 (II 5).
1 Cor. 5,12 (II 5).
1 Cor. 5,3-4 (II 8).
Act. 4,12 (II 12).
Rom. 13,4 (II 12).
Ioan. 15,22 (II 12).
Act. 10,4-5 (II 12).
Rom. 10,14-15 (II 13).
Rom. 10,2 (II 15).
Ioan. 15,24 (II 13).
Rom. 10,13 (II 17).
Act. 4,12 (II 18).
2 Cor. 12 (II 22).
1 Cor. 5,9 (II 22).
Rom. 1,27 (II 22).
Mat. 16,26 (II 24).
Marc. 8,36 (II 24).
Luc. 9,25 (II 24).
1 Ioan. 4,1 (II 24).
Mt. 22,29 (III 1).
Luc. 10,12 (III 1).
1 Petr. 4,9 (III 5).
1 Tim. 3,2 (III 5).

II. FUENTES TEOLOGICAS

A) TEXTOS TOMISTAS

SANTO TOMÁS:

Summa Theologica

I, 92,1 (79).
I, 96,4 (79).
I II, 1,1 (61,63).
I II, 1,2 (61,63).
I II, 6,2 (61).
I II, 68,8 (172).
I II, 82,1 (62).
I II, 96,4 (37).

Summa contra Gentiles

II II, 1,4 (153) 3.110 (61).
II II, 1,5 (153).
II II, 10,1 (139, 151).
II II, 10,3 (138).
II II, 10,6 (141).
II II, 10,8 (157,158).
II II, 10,10 (32,80,194).
II II, 10,12 (2).
II II, 66,8 (130).
II II, 40,1 (155,191,184).
II II, 154,11 (167).

De regimine principum

I, cap. 1 (82).
I, 2 (77).
III, 4 (85,200).
III, 5 (85).
III, 13 (91,92,117).

Comment. in II lib. Sententiarum

44,2,3 (107,127).

Comment. in epist. ad. Cor. I

5,3 (170).

CARDENAL CAYETANO:

Summa s. v. poena

I II, 19,5 (8).
II, 1,4 (152).
II II, 6,8 (57,131).
II II, 10,8 (137).
II II, 40,1 (98,198).
II II, 66,8 (157).

ANTONINO DE FLORENCIA:

Secunda Pars tertiae partis Summae (101, 163).

JUAN DE TORQUEMADA:

De Potestate Papae (112, 118).

B) SANTOS PADRES

SAN AGUSTÍN:

Enarratio in psalmum (23).
De Trinitate (28).
De civitate Dei (86,199).
In Ioannis evangelium (89,140).
De doctrina christiana (176).
Epistola ad Bonifacium (185).
Quaestiones in Heptateucum (156).

SAN IRENEO:

Adversus haereses (108).

SAN JERÓNIMO:

In evangelium secundum Matthaeum (90).

SAN BERNARDO:

De consideratione ad Eugenium (116).

SAN DIONISIO AEROPAGITA:

De divinis nominibus (193).

C) COMENTARISTAS

ADRIANO VI:

Quaestiones quodlibeticae (47,146,148).
In quartum sententiarum (150).

DUNS SCOTO:

Quaestiones super sententias (136,162).

PEDRO PALUDE:

Super tertium sententiarum (124).

PEDRO LOMBARDO:

Sententiarum libri (1).

HUGO DE SAN VICTOR:

De sacramentis (114,145).

GUILLERMO DE PARIS:

Super epistolas et evangelio (143).

ENRIQUE GOETHALS:

Quodlibeta (126).

THOMAS NETTER:

Tomus I doctrinalis fidei catholicae (22).

J. ALMAIN:

Moralia (26).

P. D'AILLY:

De legitimo dominio (27).

J. WYCLIF:

De dominio civili (18).

JEAN CHARLIER:

De spirituali vita animae (144).

D) SUMISTAS

ANGEL DE CLAVASIO:

Summa angelica (110).

BAPTISTA DE SALIS:

Summa baptistana (39).

WILHELM DE AUXERRE:

Summa aurea (142).

III. FUENTES JURIDICAS

a) Derecho Canónico

Decretum Gratiani

I 1,9 (188).
I 45,5 (160,161).
II 7,1,41 (74).

Decretalia Gregorii IX

1,29,1 (121).
1,33,6 (120,129).
2,26,20 (122).
3,34,8 (195).
4,19,7 (196).
4,17,13 (115,96,93).

Sextus Decretalium

5,2,19 (31,34,40,49,50,55).
5,6,6 (53).

b) Derecho Justinianeo

Codex

I, 5,4,2-5 (36,41,42,45).
V, 5,3 (51).
VII,37,3 (76).
VII,62,11 (180).
IX,13,1 (52).

Institutiones

I, 2,1 (173).
I, 8,1 (11).
II, 1,12 (133,134,179).
II, 1,17 (189).
II, 1,1 (175).
II, 1,40 (171).
II, 9,3 (9).
II, 19,7 (65).

Digesto

I, 1,3 (177).
14,2,9 (75).
29,2,79 (10).
39,4,16 (54).
40,12,23 (14).
43,16,1 (183).
44,13,11 (64).
45,3,36 (15).
49,15,24 (187).
49,15,28 (186).

c) *Documentos conciliares*

Concilio de Constanza (19,25,29).
Concilio de Florencia (95).

d) *Glosadores*

Conrad Summenhart:
De contractibus (24,33,56,58).

Bártolo de Sassoferrato:
Tractatus extravagantis (73,81,106).

Juan Andreas:
In sextum Decretalium (35, 113).

Enrique de Segusio:
In tertium decretalium (100,109).

Bernardo de Parma:
Glossa decretalium (72,73,94,97).

Nicolás Tudeschis:
Commentaria in l. decretalium (42,44).

Agustín de Ancona:
De potestate ecclesiastica (102,164).

Richard Fitzralph:
In quaestionibus armenorum (20,30).
De Christi dominio (21).

Inocencio IV:
In VI lib. decretalium (166).

IV. FUENTES FILOSOFICAS

Aristóteles:

Etica (3,4,5,7,78,159,192).
Política (12,13,60,66,67,68,69,70,78,81,119).

V. FUENTES LITERARIAS

BEROSOS (87).
HESIODO (7).
PLAUTO (178).
TERENCIO (182).
VIRGILIO (174).

El análisis de toda esta literatura citada por Francisco de Vitoria y cuyos textos completos han sido recogidos en la edición crítica, lleva a las siguientes conclusiones. La mayoría de las citas son simples referencias al autor y a su obra; algunas son imprecisas e inexactas; pocas veces se hace el resumen del autor citado; rara vez la cita es comentada y muy pocas veces se discuten. Las fuentes teológicas y jurídicas se completan e influyen de manera especial.

Santo Tomás de Aquino se constituye en la fuente más importante para Vitoria, pero tal como venía interpretado y actualizado por el Cardenal Cayetano. No en vano había sustituido en su Cátedra de Prima de Teología el *Libro de las sentencias* por la *Suma Teológica*. En realidad estos dos autores constituyen las dos únicas fuentes teológicas vitorianas en el auténtico sentido de la palabra.

Francisco de Vitoria los conocía perfectamente y son los únicos textos que le sirven para sentar los tres principios fundamentales que iban a determinar su pensamiento colonial. En este sentido el maestro se siente profundamente solidario de la tradición tomista. Los tres principios tradicionales, aunque muy generales, constituyen la verdadera base teológico-jurídica que Vitoria aplica a la conquista de América:

1.º Todo hombre tiene naturalmente una dignidad personal en cuanto es imagen de Dios, y es, en consecuencia, sujeto de derechos fundamentales independientemente de su pertenencia a la religión cristiana. Entre ellos cuenta la libertad del individuo para adherirse a determinadas creencias religiosas y la libertad política de las comunidades para escoger su régimen político.

2.º Las formas de poder y de dominio han sido introducidas en virtud del derecho humano que no es anulado por el derecho divino. La gracia no destruye, sino que perfecciona la naturaleza humana.

3.º La Iglesia no tiene poder sobre los pueblos infieles que no están sometidos «de iure o de facto» o que no ocupan territorios de príncipes cristianos. No tiene, por tanto, jurisdicción para forzarlos a cambiar su régimen político. Si esta distinción implica la distinción esencial entre lo espiritual y lo temporal, acepta sin embargo la posibilidad de una intervención indirecta en virtud del fin espiritual de la Iglesia.

Silvestre Prierias se constituye en la tercera fuente importante, no en el orden de los principios, sino porque a través de la *Summa Sylvestrina* incorpora toda la tradición teológica y canónica. Aquí encuentra Vitoria las grandes síntesis medievales sobre el poder del Papado y el dominio de los infieles; y de aquí toma también la mayor parte de las referencias bibliográficas que hace. Es preciso subrayar un dato tan importante. Para demostrarlo, bastaría enfrentar una serie de textos (véase la nota 103).

A través de estas tres fuentes es posible identificar todos y cada uno de los teólogos citados por Vitoria, así como los textos de la Sagrada Escritura, que, al citarlos de memoria, no siempre son completos y exactos. Almain y Netter son las dos únicas referencias nuevas, pero ya de escaso interés, que Vitoria pudo consultar directamente.

En el orden jurídico las fuentes más importantes son Conrad Summenhart y la *Summa Iuris* de San Raimundo de Peñafort. No porque en su obra encuentre principios nuevos para su tesis, sino porque a través de ellas incorpora Vitoria los textos y citas del derecho canónico. Aun éstas tienen un valor muy secundario y no siempre reflejan exactamente la tesis que defiende Vitoria. Fuera del texto ya clásico de la primera ley de las Instituciones, las muchas citas del derecho romano nada nuevo han aportado a la elaboración de su tesis, ya que la mayor parte de las referencias son inexactas o dicen algo muy distinto de lo que Vitoria demuestra (véase la nota 118). Se descubre un empeño especial en dar a la tesis una fundamentación jurídica.

Las referencias a los glosadores y sumistas son también de segunda mano fuera de algún texto muy concreto de Inocencio IV y el Hostiense. Pero influyen muy poco en la definición de la tesis como también las fuentes estrictamente filosóficas o literarias. El mismo Aristóteles, tantas veces citado, viene interpretado a través de los comentarios de Santo Tomás. Las demás citas son puramente de erudición.

Si exceptuamos los tres principios fundamentales que hemos subrayado y que son arrancados de Santo Tomás interpretado por Cayetano, Vitoria es auténticamente personal en la elaboración de su tesis a pesar de su empeño por velar su originalidad entre el fárrago de citas y autores antiguos y modernos.

Su mentalidad esencialmente teológica y moralista le obliga a aplicar los principios tradicionales del tomismo a un hecho inédito; quiere demostrar que su tesis se apoya totalmente en la tradición cristiana e intenta también darle una versión jurídica. Pero a pesar de estas apariencias, puramente metodológicas, Francisco de Vitoria es original en la definición de su tesis sobre la colonización.

¿A qué se debe este empeño del maestro por quitar novedad a su tesis? Vitoria había quitado valor y fuerza a los argumentos en que se apoyaba el imperialismo cristiano. El emperador no era señor del orbe. Aunque los indios rehuyerán absolutamente reconocer la soberanía del Papa, no por eso se autorizaba a hacerles la guerra ni a apoderarse de sus bienes. Tampoco el emperador —ni aun por delegación de Alejandro VI— tenía autoridad para castigar los pecados que cometían contra la ley natural. Era ilícito obligarles por la fuerza a convertirse a la religión cristiana.

Vitoria fue descubriendo los fundamentos de una comunidad natural de pueblos y en virtud de ella defendió el derecho de intervención al servicio de la civilización. Si justificaba el dominio de España en América, proclamaba también los derechos de los pueblos indios frente a España, como miembros iguales de la comunidad internacional. Algunos oyeron con escándalo aquellas teorías.

No cabe duda de que Vitoria tenía miedo a aparecer como un revolucionario. Sabía que su crítica aunque positiva, podía

provocar una reacción violenta, tanto política como eclesiástica. El mismo Vitoria había denunciado en carta al P. Arcos de que fueran tachados de cismáticos los que pusieran en duda lo que el Papa hacía; y fueran acusados de enemigos del emperador los que se atrevieran a condenar la conquista de América [22].

Y la realidad se encargó de demostrarlo. Conocemos la reacción de Carlos V cuando desde la corte llegó una orden al Prior de los dominicos de San Esteban de Salamanca mandando que se pusiera veto a aquellas doctrinas escandalosas que atentaban contra la dignidad del Emperador y del Papa [23]. Sabemos que el Papa Sixto V intentó poner las relecciones de Vitoria en el *Indice* de libros prohibidos, porque atentaban contra el prestigio de la Santa Sede [24]. La Inquisición ejercía una censura mucho más temible para los españoles que cualquier censura política moderna. Respondiendo a esta opinión Francisco de la Peña intentaba demostrar que las Relecciones de Vitoria eran apócrifas.

Más que sintético o sistematizador, Francisco de Vitoria era un espíritu analítico y creador. Definió su tesis colonial en el análisis y al contacto de la realidad misma del descubrimiento de América. Su amor a la verdad y a la justicia se impuso sobre toda clase de halagos y amenazas. Pero enemigo de lo espectacular y de toda clase de novedades peligrosas, supo velar su tesis totalmente original y revolucionaria en la tradición bibliográfica de la filosofía escolástica. Por razones de prudencia política y nada más. Su testimonio científico y humano quedó ahí.

---

[22] V. BELTRÁN DE HEREDIA, *Ideas del Maestro Fray Francisco de Vitoria anteriores a las Relecciones De Indis, acerca de la colonización de América, según documentos inéditos*, en «Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria» II, 1929-1930, p. 32.

[23] L. G. ALONSO GETINO, *El Maestro Fray Francisco de Vitoria*. Madrid, 1930, p. 177.

[24] LUCIANO PEREÑA, *La tesis de la coexistencia pacífica en los teólogos clásicos españoles*. Madrid, 1963, p. 44 ss.

SIGNOS Y SIGLAS

P = Códice de Palencia.
V = Códice de Valencia.
H = Códice de Sevilla.
G = Códice de Granada.
L = Edición de Lyon.
S = Edición de Salamanca.
A = Versión de Gregorio López.
B = Versión de Domingo de las Cuevas.
[ ] = Completa textos o lagunas del original.
[ ] = Señala acotaciones añadidas por GHA.
< > Comprende posibles interpelaciones de LS.

RELECTIO DE INDIS*

* Ms. de Granada: *Relectio de Indis a Vitoria, anno 1538.* Ms. de Palencia: *De bello contra Indos. Relectio reverendi admodum patris fratis Francisci de Vitoria, in sacra theologia magistri ac in Salmanticensi universitate cathedrae prime regentis meritissimi, quam habuit in Salmanticensi eadem universitate anno a dominica incarnatione 1539.* Ms. de Valencia: *Relectio magistri fratis Francisci de Vitoria de Indis habita Salmanticae anno Domini 1539.* Edición de Lyon: *Reverendi pratris fratris Franciscia Victoria: de Indis insulanis relectio prior.* Edición de Salamanca: *Reverendi pratris fratris Franciscia Victoria, de indis recenter inventis relectio prior.*

Locus relegendus:

Docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti (Matth., ult., [28, 19]).

In quem locum movetur quaestio, an liceat baptizare filios infidelium, invitis parentibus. Quae quaestio tractatur a doctoribus (Quarto <Sententiarum>, dist. 4)[1] et a S. Thoma (Secunda Secundae, quaest. 10, art. 12, et Tertia Parte, quaest. 68, art. 10)[2]. Et tota disputatio et relectio suscepta est propter barbaros istos novi orbis, quos indos vulgo vocant, qui ante quadraginta annos venerunt in potestatem hispanorum, ignoti prius nostro orbi.

Circa quos praesens disputatio habebit tres partes:

In PRIMA tractabitur, quo iure venerint barbari in dicionem hispanorum.

In SECUNDA, quid possint hispanorum principes erga illos in temporalibus et in civilibus.

In TERTIA, quid possint vel episcopi vel Ecclesia erga illos in spiritualibus et <in> spectantibus ad religionem, ubi respondebitur ad quaestionem propositam.

---

4 quem *PGVL*] hunc *S* quaestio + pastoralis *L* *6* sententiarum *LS* ⟩ *PVG* potestatem *GLS*] partem *PV* *13* venerint *PLS*] venerunt *VG* *15* hispanorum *PVS*] hispaniarum *GL* *16* temporalibus *PVLS*] spiritualibus *G* *17* tertia + demum *PV* episcopi *VG*] ipsi *PLS* erga illos *PGLS* ⟩ *V* *19* propositam *PVLS* ⟩ *G* 1 *3* ante omnia *PGLS* ⟩ *V*

El texto que ha de comentarse es el de San Mateo:

Enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo.

Sobre este texto se suscita la cuestión de *si es lícito bautizar a los hijos de los infieles contra la voluntad de sus padres.* Tratan de esto los doctores, al comentar el cuarto libro de las Sentencias[1] y Santo Tomás en la segunda y en la tercera parte de la Suma Teológica[2]. Toda esta controversia y relección ha sido planteada por causa de esos bárbaros del Nuevo Mundo, vulgarmente llamados indios, que desconocidos anteriormente en nuestro viejo mundo, hace cuarenta años han venido a poder de los españoles.

La presente disertación constará de tres partes:

En la PRIMERA se estudiará con qué derecho han venido los bárbaros a poder de los españoles.

En la SEGUNDA, qué potestad tienen los reyes de España sobre ellos en lo temporal y en lo civil.

En la TERCERA, qué poder tienen los obispos o la Iglesia sobre ellos en lo espiritual y en lo tocante a la religión. Se responderá así a la cuestión propuesta.

---

[1] PETRUS LOMBARDO, *Sententiarum libri quatuor*, lib. IV, dis. 4 (P L 192, 846): Quod alii suscipiunt sacramentum et rem, alii sacramentum et non rem, alii rem et non sacramentum.

[2] SANTUS THOMAS II, II, 10, 12: *Utrum pueri iudaeorum et aliorum infidelium sint invitis parentibus baptizandi.* III, 68, 10: *Utrum pueri iudaeorum vel aliorum infidelium sint baptizandi etiam invitis parentibus.*

[PRIMA PARS]

[QUO IURE VENERINT BARBARI IN DITIONEM HISPANORUM]

SECTIO I: Utrum barbari essent veri domini ante adventum hispanorum.

SECTIO II: De titulis non legitimis qui possent pretendi ad possessionem novi orbis.

SECTIO III: Quibus titulis barbari venire potuerunt in ditionem hispanorum.

[PRIMERA PARTE]

[CON QUE DERECHO HAN VENIDO LOS BARBAROS A PODER DE LOS ESPAÑOLES]

CAPÍTULO I: ¿Eran los bárbaros verdaderos dueños antes de la llegada de los españoles?

CAPÍTULO II: De los títulos no legítimos que pueden alegarse para la posesión del nuevo mundo.

CAPÍTULO III: ¿Por qué títulos pudieran venir los indios a poder de los españoles?

[PRAELUDIUM]

1. Videtur quod tota haec disputatio sit inutilis et otiosa.
2. Postquam debitatur merito de actu, tenetur quilibet consultare et arbitrio sapientium facere.
3. Tenetur credere in his quae spectant ad salutem, his quos Ecclesiae posuit ad docendum.
4. In rebus dubiis necesse est ut quis nitatur auctoritate aliorum ad quos spectant.
5. PRIMA PROPOSITIO. Dubius in rebus ut sit tutus in conscientia, quomodo debeat consulere illos ad quos spectat hoc docere.
6. SECUNDA PROPOSITIO. Dubius in rebus, post consultationem rei dubiae debet sequi sententiam sapientium, alias non erit tutus.
7. TERTIA PROPOSITIO. Dubius in res si pot cinsultationem rei dubiae definiatur a sapientibus illud esse licitum, quod alias est illicitum, ut sit tutus in conscientia an debeat sequi sententiam illorum.
8. Determinatio huius negotii non spectat ad solos iurisconsultos, sed cum agatur de foro conscientiae hoc spectat ad theologos definire.

---

1. *Quoad primam partem*, ante omnia videtur quod tota haec disputatio sit inutilis et otiosa, non solum inter nos, ad quos non spectat, aut si omnia recte geruntur in administratione illorum hominum, disputare aut dubitare de illo negotio aut, si forte quicquam peccatur, illud emendare; sed neque apud eos, quorum interest haec considerare et administrare.

Primo, quia neque principes Hispaniarum neque qui eorum

3 geruntur *PVLS*] gerantur *G* 4 disputare... eos *PVLS*] neque etiam attinet ad nos dubitare de illo negotio, neque si forte quicquam peccant emendare illud, sed neque apud illos *G* 6 considerare + et emendare *PV* 8 hispaniarum *PVGL*] hispanorum *S* 9 praepositi *PVLS*] subditi *G*

[INTRODUCCIÓN]

1. Parece inútil y ocioso discutir esta cuestión.
2. Si razonablemente se despiertan dudas acerca de la licitud del acto, obligación hay de consultar y obrar conforme al parecer de los sabios.
3. En las cosas que miran a la salvación hay obligación de creer a los que la Iglesia puso para enseñar.
4. Es preciso en las cosas dudosas apoyarse en la autoridad de aquellos a quienes corresponde declararlo.
5. PRIMERA PROPOSICIÓN: Para seguridad de conciencia debe consultarse en materia dudosa con aquellos a quienes toca dictaminar sobre el caso.
6. SEGUNDA PROPOSICIÓN: Después de consultar en materia dudosa hay que atenerse a la opinión de los sabios, para seguridad de conciencia.
7. TERCERA PROPOSICIÓN: Si hecha la consulta acerca de las cosas dudosas los sabios definen que aquello es lícito, aunque en realidad fuese ilícito, ¿deberá ajustarse a esta opinión para obrar con seguridad de conciencia?
8. La discusión de este asunto no corresponde a los juristas exclusivamente, sino que tratándose de algo que entra en el fuero de la conciencia oca fallar a los teólogos.

---

1. *Por lo que respecta a la primera parte*, debe notarse, ante todo, que parece inútil y ocioso discutirla, no sólo para nosotros, a quienes no toca juzgar si se verifica o no rectamente el gobierno de aquellos hombres, ni criticar tal asunto, ni crear problemas a nadie si acaso alguno yerra, sino también para aquellos a quienes toca considerar y administrar tales negocios.

Primeramente, porque ni los Reyes de España ni sus conseje-

consiliis praepositi sunt tenentur de integro examinare et retractare iura et titulos, de quibus alias deliberatum est et decretum, maxime in his quae bona fide principes occupant et sunt in pacifica possessione, quia ut Aristoteles dicit (tertio Ethicorum cap. 5), «si semper quispiam consulta-verit, in infinitum res abiret» [3]; neque possent principes et eorum consiliarii esse securi et certi in consciencia sua, et si oporteret a primordiis repetere titulos suae dicionis, nihil exploratum possent tenere.

Et primum, cum principes nostri, scilicet Ferdinandus et Isabella, qui primi occupaverunt regiones illas, fuerint christianissimi, et Imperator Carolus Quintus sit princeps iustissimus et religiosissimus, non est credendum quin habeant exploratissima <et exquisitissima> omnia, quae spectare possunt ad securitatem sui status et conscientiae, maxime in tanta re. Atque adeo non solum supervacaneum, sed etiam temerarium videri potest de his disputare, [et hoc videtur esse quaerere nodum in scirpo et iniquitatem in domo iusti].

2. Pro solutione huius quaestionis est considerandum quod Aristoteles dicit (tertio Ethicorum)[4] quod sicut consultatio et deliberatio non est de rebus impossibilibus aut necessariis, ita nec consultatio moralis est nec de illis, de quibus <certum et> notum est esse licita et honesta, neque e contrario, de quibus certum et evidens est esse illicita et inhonesta. Neque enim quisquam recte consultaverit an temperate, fortiter, iuste vivendum sit vel iniuste aut turpiter agendum, neque an adulterandum,

11 principes *PVLS*] reges *G* *12* possessione + ipsorum *V* dicit *PVLS*] docet *G* *14* possent *PGLS*] possunt *V* *15* eorum *PVG*] aliorum *LS* *16* primordiis *PVG*] primordio *LS* *17* possent tenere *GLS*] posset tenere *P*] posset teneri *V* *18* primum *PVG*] praeterea *LS* *20* quintus *PVLS* ⟩ *G* princeps + santissimus *G* *2* *1* quaestionis *PV*] dubii *G*] obiectionis *LS* *2* considerandum *PVLS*] notandum *G* *3* consultatio *GLS*] consilium *PV* *5* nec *PVL* ⟩ *GS* *6* et evidens *PVS* ⟩ *GL* *8* consultaverit... turpiter *PVLS*] consultaverit an sit recte temperateque vivendum vel iustei fortiter aut turpiter *G* *9* an *LS* + sit *G* ⟩ *PV* *10* et cetera huiusmod,

ros están obligados a examinar y tratar de nuevo todos los derechos y títulos sobre los que ya se deliberó y sentenció, máxime tratándose de territorios que ocupan los Reyes en pacífica posesión y de buena fe, porque como dice Aristóteles *si a cada momento hubiérase de consultar, no terminaríamos jamás*,[3] y ni los Reyes ni ninguno de sus consejeros estarían seguros y ciertos en sus conciencias; y nada pudiera tenerse por averiguado si hubiera que revisar siempre desde su origen los títulos de su jurisdicción.

Y además, puesto que fueron cristianísimos nuestros Reyes Isabel y Fernando, que primero ocuparon aquellos territorios, y el Emperador Carlos V es muy celoso de la justicia y de la fe, no es de creer que no tengan por muy averiguado y remirado todo lo que pueda referirse a la seguridad de su estado y conciencia, máxime en cosa de tal importancia. Es, por tanto, inútil y hasta temerario poner sobre el tapete esta cuestión, pues parece esto tratar de encontrar nudos en el junco o maldad en quien pretende hacer justicia.

2. Para resolver esta dificultad debe tenerse en cuenta la doctrina de Aristóteles[4] de que, así como no hay lugar a deliberación y consulta en lo imposible y necesario, tampoco cabe consejo o deliberación moral en lo que cierta y notoriamente es lícito y honesto, o por el contrario lo que cierta y notoriamente es ilícito y deshonroso. Nadie, pues, haría bien en preguntarse si debe vivir con fortaleza, justicia y templanza o, por el contrario, si ha de vivirse en la injusticia y en el pecado, cometiendo adulterios, o faltando a los juramentos o si ha de reverenciarse a los padres

[3] ARISTOTELES, *Ethica* III, 3, 1113 a: Εἰ δὲ ἀεὶ βουλεύσεται, εἰς ἄπειρον ἥξει (Si se quiere deliberar siempre, se irá hasta el infinito).

[4] ARISTOTELES, *Ethica* III, 3, 1112 b: τὸ βουλεύεσθαι δὲ ἐν τοῖς ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, ἀδήλοις δὲ πῶς ἀποβήσεται, καὶ ἐν οἷς ἀδιόριστον. Συμβούλους δὲ παραλαμβάνομεν εἰς τὰ μεγάλα, ἀπιστοῦντες ἡμῖν αὐτοῖς ὡς οὐχ' ἱκανοῖς διαγνῶναι. (La deliberación se da respecto de las cosas que generalmente suceden de cierta manera, pero cuyo resultado no es claro, y de aquellas en que es indeterminado. Y en las cuestiones importantes nos hacemos aconsejar de otros, porque desconfiamos de nosotros mismos y no nos creemos suficientes para decidir).

[an peierandum, an colendi parentes], et cetera huiusmodi. Certe non esset consultatio christiana; sed cum aliquid agendum proponitur, de quo dubitari merito potest an sit rectum vel pravum, iustum aut iniustum, de his expedit consultare et deliberare, neque prius temere aliquid agere, quam sit inventum et exploratum quid liceat aut non liceat. Talia sunt, quae in utramque partem habent speciem boni aut mali, qualia sunt multa genera commutationum et contractuum et negotiorum.

Et in his omnibus ita res se habet, quod si quis antequam deliberaverit et legitime illi constiterit tale factum licitum esse, aliquid tale faceret, et forte secundum se esset licitum, talis peccaret neque excusaretur per ignorantiam, cum illa ut patet, non esset invincibilis, postquam ille non facit, quod in se est ad examinandum quid liceat quidve non liceat. Ad hoc enim ut actus sit bonus, oportet, si alias non esset certum, ut fiat secundum diffinitionem et determinationem sapientium; haec enim est una conditio boni actus (secundo Ethicorum) [5], ut fiat secundum deffinitionem sapientium. Atque adeo, si iste non consuluit sapientes in re dubia, excusari non potest. Immo dato quod talis actus secundum se licitus esset, postquam dubitatur merito de illo, tenetur quilibet consultare et arbitrio sapientium facere, etiamsi forte illi errarent.

3. Unde si quis contractum, de quo inter homines dubitatur an sit licitus necne, faceret sine consilio doctorum,

PLS] huiusmodi *V*] et alia huiusmodi *G* *11* christiana *PVGL*] christiano digna *S* *15* inventum + et deliberatum *PV* *16* aut *GLV*] et *PS* *19* omnibus *GLS* ⟩ *PV* *21* tale *PGLS* ⟩ *V* licitum *LS*] illicitum *PVG* *22* peccaret... ignorantiam *PVLS*] peccat neque excusaret vel ignorantia *G* *23* esset *GLS*] est *P*] sit *V* *24* quidve *PV*] an quid *G*] aut *LS* *25* ut *PLS*] quod *VG* esset *PVG*] est *LS* *27* sapientium *PG*] sapientis *VLS* *27* haec.... actus *G LS*] haec est enim una conditionum boni actus *P*] ut philosophus *V* *28* ut... sapientium *PGL* ⟩ *VS* *29* iste + etiam *G* *30* immo *PVLS* ⟩ *G* dato *PGLS*] dico *V* *32* consultare + de illo *PV* *33* illi *GLS*] ipsi *PV* **3** *1* quis + faceret *G* quo + merito *G* *2* faceret *PVLS*] peccare faciendo *G* doctorum *PVGS*] doctiorum *L* *4* sua +

y otras cosas por el estilo. En verdad que este género de dudas no sería digno de un cristiano. Pero cuando se propone para obrar algo de lo que razonablemente podemos dudar si será bueno o malo, justo e injusto, entonces es cuando es conveniente consultar y deliberar para no tener que lamentarnos de haber hecho temerariamente alguna cosa cuya licitud no tuviéramos antes averiguada. Estas son las cosas que tienen su apariencia de b'en o de mal, como sucede con muchos géneros de contratos, ventas y negocios.

Es tal la necesidad de obrar en estos negocios, que si alguno los ejecutase antes de deliberar y asegurarse legítimamente de su licitud, pecaría sin duda, aunque de suyo fueran quizá lícitos; y no le excusaría la ignorancia, puesto que bien claro está que no sería invencible, ya que él no puso lo que estuvo de su parte para conocer su licitud o ilicitud. Para que, en efecto, un acto sea bueno, si de otro modo no se tiene certeza, es necesario que se haga de acuerdo con la decisión y determinación de alguien competente. Es ésta una de las condiciones del acto bueno [5] y, por lo tanto, si ese tal no consultó en asunto dudoso a los expertos, no puede tener excusa. Es más, dado que tal acto sea en sí lícito, si razonablemente se despiertan dudas acerca de su licitud, obligación hay de consultar y obrar conforme al parecer de los sabios, aunque estos pudieran también equivocarse.

3. Por tanto, si alguno sin consultar a los juristas hiciera algún contrato de cuya licitud razonablemente dudase la opinión

[5] ARISTOTELES, *Ethica* II, 5-8 y III, 1-3. Aristóteles considera la virtud como producida por un conjunto de actos buenos que engendran un hábito (II, cap. 5 a 8 especialmente). Al estudiar la virtud en todas sus posibles dimensiones, analiza el acto bueno al que se refiere precisamente el texto de Vitoria. Pues bien, ese análisis no se termina en el libro II (aun cuando se inicia allí), sino que se prosigue en el libro III exponiendo sucesivamente qué cosas son voluntarias y cuáles son forzosas (III, 1), tema necesario puesto que la virtud se constituye de acuerdo con el hábito voluntario. Como lo voluntario es lo que consiste en nuestra aceptación o elección, eso le lleva a tratar de la elección (III, 2); y por fin, como resulta que sólo es elegido aquello que siendo voluntario, es objeto de una deliberación previa, eso obliga a Aristóteles a tratar de la deliberación o asesoramiento (III, 3). A este párrafo aristotélico parece referirse concretamente Vitoria.

sine dubio peccaret, etiamsi alias contractus esset licitus et ipse ita putaret, non ex auctoritate sapientis, sed ex sua affectione et sententia. Et ad rationem, si quis in re dubia consuluit sapientes et illi determinaverint illud non licere, si talis proprio iudicio faceret aliquod tale, peccaret, etiamsi alias illud de se esset licitum. Ut si quis, verbi gratia, esset dubius an haec sit uxor sua, consultat an teneatur reddere debitum vel utrum liceat vel etiam exigere, respondebitur ei a doctoribus quod nullo modo licet, ipse autem ex affectu uxoris vel propria cupiditate non credit, sed putat sibi licere, certe peccaret accedens ad uxorem, quamvis de se licitum esset, sicut re vera est; quia talis facit contra conscientiam quam tenetur habere.

Tenetur enim credere in his quae spectant ad salutem, his quos Ecclesia posuit ad docendum, et in re dubia arbitrium illorum est lex. Sicut enim in foro contentioso iudex tenetur iudicare secundum allegata et probata, ita in foro conscientiae quilibet tenetur iudicare, non ex proprio sensu, sed vel per rationem probabilem vel per auctoritatem sapientium; alias est temerarium iudicium et exponit se periculo errandi et hoc ipso errat. Sicut in Veteri Testamento (Deut. 17, [8-11]) praecipiebatur: *Si quid esset ambiguum inter sanguinem et sanguinem, causam et causam, lepram et non lepram, et iudicium intra portas tuas videris variari, surge et ascende ad locum, quem elegerit Dominus Deus tuus, veniesque ad sacerdotes levitici generis et ad iudicem, qui fuerit illo tempore quaeresque ab eis qui indicabunt tibi iudicii veritatem, et facies quodcumque dixerint qui praesunt loco, sequerisque sententiam illorum, neque declinabis ad dextram neque ad sinistram.* [6]

propria *PV* 5 ad rationem *PVG*] eadem ratione *LS* 7 tale *GLS* ⟩ *PV* 8 de *PVG*] in *LS* verbi *PVGB*] exempli *LS* esset *GLS* ⟩ *PV* 10 utrum... exigere *PVLS*] an liceat ei petere *G* respondebitur ei *PVG*] respondetur *LS* 11 affectu *GLS*] affectione *PV* 12 cupiditate *GLS*] auctoritate *PV* 14 facit *PVLS*] pro se fecit *G* 17 posuit + ad salutem et *P* 18 illorum *GLS*] illo modo *PV* 22 est *GLS*] esset *PV* et exponit *GLS*] exponere *PV* 23 errat *PGLS* ⟩ *V* sicut + enim *S* 26 iudicium *PVL*] + tuum *G*] + ait Dominus *S* 29 iudicii veritatem *PV*] iudicium veritatis *GLS*

pública, sin duda que pecaría aunque de suyo el contrato fuese lícito y como tal lo reputase él, fundado no en la autoridad del sabio, sino en su propia inclinación y criterio. Y por la misma razón, si consultados los sabios, dijeran éstos que no era lícito, el responsable pecaría, si obrase por su propio juicio contra el parecer de los expertos aunque realmente fuera lícito. Como si alguno, por ejemplo, tuviera duda de que tal mujer fuera su esposa y los doctores consultados sobre si estaba obligado a dar el débito conyugal o si le estaba permitido, o aun si lo podía exigir, le respondiesen que no puede en modo alguno y, sin embargo, él llevado del cariño de la mujer o por su propia sensualidad no les diera crédito y pensara que le estaba permitido, pecaría indudablemente llegándose a ella, aunque en realidad tuviera razón, porque obraría contra el grado de certeza a la que está obligado a atenerse.

En las cosas que miran a la salvación hay obligación de creer a los que en la Iglesia tienen la misión de enseñar; pues en los asuntos dudosos su parecer es ley. Y de la manera que en el fuero contencioso el juez está obligado a fallar según lo alegado y probado, así también en el fuero de la conciencia cada cual debe juzgar, no como le convenga, sino como se desprenda de razones probables o de la autoridad de los sabios; obrar de otro modo, temerario es y exponerse a errar, lo c ual ya es de suyo un verdadero yerro. Y así como en el Antiguo Testamento se mandaba en el Deuteronomio: *Si te resulta demasiado difícil una causa judicial relativa ya a delito de sangre, ya a colisión de derechos, ya a lesiones, cuestiones litigiosas en tus puertas, irás y subirás al lugar que el Señor, tu Dios, haya elegido, y te llegarás a los sacerdotes de Leví o al juez que haya por aquellos días y consultarás y te indicarán el fallo de derecho de la causa. Obrarás de acuerdo con la sentencia que te hayan declarado los que presiden aquel lugar y no te desviarán ni a derecha ni a izquierda* [6].

[6] *Deut.* 17, 8-11: «Si difficile et ambiguum apud te iudicium esse perspexeris inter sanguinem et sanguinem, causam et causam, lepram es lepram: et iudicium intra portas tuas videris verba variari: surge, et ascende ad locum, quem elegerit Dominus Deus tuus. Veniesque ad sacerdotet

4. Ita, inquam, in rebus dubiis tenetur quilibet consulere illos, quos Ecclesia ad hoc constituit, quales sunt praelati, praedicatores, confessores, divinae et humanae legis periti. Sic enim in Ecclesia alii oculi, alii pedes, etc. (1 ad Cor. 12 [12ss.]); et (ad Ephes. 4, [11]): *Et ipse dedit quidem quosdam apostolos, alios evangelistas, alios autem pastores et doctores.* Et *Super cathedram Moysi sederunt scribae et pharisaei; omnia quaecumque dixerint vobis, servate et facite* (Matth. 23, [2-3]). Et facit etiam praeceptum Aristotelis (primo Ethicorum) ex Hesiodo [7]:

> At qui ex se nescit, cuiquam neque porrigit aures,
> Ut bona percipiat, demens et inutilis ille est.

Itaque non satis est ad securitatem vitae et conscientiae, ut quis putet se bene agere, sed in rebus dubiis necesse est, ut aliorum, ad quos spectat, auctoritate nitatur. Nec enim negotiatoribus satis est, ut nihil faciant quod ipsi illicitum putant, si alias sine consilio peritorum illicitos contractus faciant.

Unde non puto verum, quod Cardinalis <Caietanus> dicit [8] quod, si re vera aliquid secundum se est licitum,

4 *1* inquam *PGLS* ⟩ *V* quilibet *PGLS* ⟩ *V* *3* praelati *PVLS*] praesbiteri *G* *4* periti *PVLS*] profesores periti quia in ecclesia Dei ita est agendum quia ad hoc sapientia divina ordinatur *G* sic enim in ecclesia alii *PV*] ut in ecclesia alii sint *G*] sunt enim in ecclesia *SL* *8* facite + secundum vero opera eorum nolite facere *PV* *9* et + pro hoc *G* *10* ex Hesiodo *GLS* ⟩ *PV* *12* ille *GLS* ⟩ *PV* *13* vitae et *PVLS* ⟩ *G* *14* putet *PLS*] putat *VG* *15* auctoritate *PVG*] autoritati *LS* *16* putant *PG*] putent *VLS* *20* dicit + cum dicit *G* aliquid + quod *V* est *VGLS*] esset *P* *21*

Levitici generis, et ad iudicem qui fuerit illo tempore: quaeresque ab eis, qui indicabunt tibi iudicii veritatem. Et facies quodcumque dixerint qui praesunt loco quem elegerit Dominus, et docuerint te iuxta legem eius, sequerisque sententiam eorum, nec declinabis ad dexteram neque ad sinistram».

[7] ARISTOTELES, *Ethica* I, 4, 1095 b (ex HESIODO: Los Trabajos y los Días II, vers. 291 ss.): ὃς δέ κε μήτ' αὐτὸς νοεῖ μήτ' ἄλλον ἀκούων ἐν θυμῷ

4. Así, pues, entiendo que en las cosas dudosas cada uno debe de consultar a quienes la Iglesia ha constituido para ello, como son los prelados, los predicadores y los confesores, especializados en la ley divina y humana, pues en la Iglesia unos son ojos, otros pies, etc. Y en la carta de San Pablo se dice: *Y él dió a unos ser apóstoles, a otros evangelistas, a otros pastores y doctores. Y, sobre la cátedra de Moisés se sentaron los escribas y fariseos; todo cuanto os dijeren, guardadlo y hacedlo.* Y Aristóteles cita este precepto de Hesiodo:

> Quien siendo ignorante no abre sus oídos
> para enterarse del bien, es necio y pernicioso

No es, pues, suficiente para la tranquilidad de la vida y de la conciencia que uno piense que obra bien, sino que es preciso en las cosas dudosas apoyarse en la autoridad de aquellos a quienes corresponde declararlo. Pues por ejemplo, no basta que los mercaderes se abstengan de lo que ellos mismos creen ilícito, si por otra parte realizan contratos no lícitos prescindiendo del asesoramiento de juristas.

Por esto no creo exacto lo que dice el Cardenal Cayetano[8]: que si surge una duda acerca de algo que en sí mismo y en realidad es

βάλληται, ὃ δ' αὖτ' ἀῤῥῖος ἀνήρ (pero el que ni comprende por sí mismo, ni retuviese en su mente lo que escucha a otro, es un hombre inútil).

[8] CAIETANUS I II 19,5: «Adverte confessor quod dispositio erroneae rationis si non solum per oppositam rationem aut veritatis cognitionem, sed etiam per exclusionem ad applicationem ad opus, verbi gratia, mulier audiens a praedicatore quod uti alienis capillis esse peccatum mortale, quia est simulatio, concipiensque ex ratione audita, et auctoritate praedicatorum, tale asum esse peccatum mortale, et ex alia parte velle uti huiusmodi capillis; et inde ratione, hinc appetitu movente, nescit solvere motiva rationis erroneae contrariae appetitui suo, tamen putans absque solutione rationis id sibi licere, utitur talis capillis. In hoc et similibus non est, proprie loquendo, voluntas discordans a ratione errante, quia non fit contra conscientiam. Et ratio est, quia licet maneat ratio errans in se, non tamen manet applicata ad hoc velle nec actualiter, nec virtualiter, sed disponitur applicatio illa, ac per hoc erronea conscientia, quae in hac applicatione constit. Licite autem hoc absque ulla alia ratione fit, etiam si ex impetu vel libito fiat, quia ratio erronea

si veniat ad iudicium et praedicatores vel confessores, qui alias habent auctoritatem iudicandi in istis, dicant id esse illicitum vel si veniale dicant esse mortale, qui ex affectu ad rem non credit illis, sed format sibi conscientiam quod non est mortale, non peccat. Exemplum ponit, ut quod feminae utantur fuco et aliis ornamentis superfluis, quod re vera non est mortale, dato quod praedicatores et confessores dicerent esse mortale, si femina ex studio se ornandi non credit, sed putat esse licitum vel non esse mortale, non peccat mortaliter ita se ornando. Hoc, inquam, pericolosum est. Nam femina tenetur credere in his quae sunt necessaria ad salutem peritis, et exponit se periculo faciens contra illud, quod secundum sententiam sapientium est mortale.

E contrario, in re dubia, si quis deliberavit cum sapientibus et accepit determinationem quod illud est licitum, talis est tutus in consciencia, quousque fortasse iterum sit admonitus vel tali auctoritate vel humanis rationibus, quibus merito debeat moveri ad dubitandum vel etiam credendum contrarium. Hoc est notum, quia facit quod in se est, et sic ignorantia est invincibilis.

Ex his ergo conficiuntur *propositiones*:

5. PRIMA PROPOSITIO: *In rebus dubiis quilibet tenetur consulere illos ad quos spectat haec docere; alias non est tutus in conscientia, sive illa dubia sint <de re> in se licita sive illicita.*

---

ad iudicium et *G*] iudicium quicumque *P*] iudicium quam *V*] in dubium quicumque *L*] in dubium quamquam *S* vel *PV*] et *G*] aut *LS* *22* qui alias habent *PVLS*] aut alii qui habeant *G* id *PV*] illud *LS* ⟩ *G* *23* vel si *VL*] vel sicut *P*] ut si *G*] vel *S* *23* dicant *PVG*] dicunt *LS* *25* mortale *GLS*] forte *PV* quod *PGLS* ⟩ *V* *26* fuco *GLS*] viso *PV* ornamentis *PVLS*] ornatibus *G* *28* si *PVS* ⟩ *GL* ex *PVLS* ⟩ *G* *29* putat + illud *PV*] + vel *LS* *30* hoc inquam *PVLS*] sed certe hoc *G* *33* faciens *PVGS*] faciendi *L* *36* consciencia + sua *V* *27* tali *GLS*] talium *PV* humanis *PVG*] huiusmodi *LS* *38* etiam + ad *G* **5** *2* consulere *PVS*] consultare *GL* *3* tutus *GLS*] certus *PV* *4* illicita *GLS*] non licita *PV* **6** *2*

ilícito, y los predicadores y confesores —que, por otra parte, tienen autoridad para juzgar sobre ella— dijeran que era ilícita, o (en otro caso) lo que es venial lo declarasen como mortal, no obstante, si un hombre siguiendo su propia inclinación no los creyera y se formara conciencia de que no es mortal, no peca. Y pone el ejemplo de las mujeres que usan maquillages y otros adornos superfluos, lo cual ciertamente no es pecado mortal. Pues bien, suponiendo que predicadores y confesores dijeran que era pecado mortal, y que la mujer, con el afán de adornarse y embellecerse, no los oyera y le pareciera que era lícito o que no era pecado mortal, no pecaría mortalmente adornándose de esta suerte. Digo que esta afirmación es peligrosa. Porque la mujer está obligada a creer a los peritos en aquellas cosas que son necesarias para la salvación, y se pone en peligro haciendo lo que es pecado mortal en opinión de los que tienen la responsabilidad de saberlo.

Por el contrario, quien en materia dudosa consultó a los expertos, y estos dictaminaron que era lícito lo que se proponía hacer, ya puede tener la conciencia tranquila, hasta que quizá nuevamente sea advertido por una autoridad igual con tales razones que fundadamente le obliguen a dudar o tal vez creer lo contrario. Esto es evidente, porque hace todo lo que está de su parte, y por tanto, la ignorancia es invencible.

De todo esto, pues, se deducen las siguientes *proposiciones*:

5. PRIMERA PROPOSICIÓN: *En materia dudosa debe consultarse con aquellos a quienes toca dictaminar sobre el caso; de otro modo no hay seguridad de conciencia, ya sea la duda en materia de suyo lícita, o en materia ilícita.*

---

non habet in se unde liget, sed quatenus acceptatur. Unde ex quacumque causa non aceptetur vel in se vel in applicatione, non ligat.»

6. SECUNDA PROPOSITIO: *Si post consultationem rei dubiae diffinitum sit a sapientibus illud esse illicitum, quilibet tenetur sequi sententiam illorum et contrarium faciens non excusatur, etiamsi alias illud esset licitum.*

7. TERTIA PROPOSITIO: *E contrario, si post consultationem rei dubiae diffinitum sit a sapientibus illud esse licitum, qui sequitur sententiam illorum est tutus, etiamsi alias esset illicitum.*

Ergo redeundo ad propositum negotium *barbarorum*, nec est de se ita evidenter iniustum ut non possit disputari de iustitia illius, nec rursus ita evidenter iustum, ut dubitari non possit de iniustitia illius, sed in utramque partem videtur habere speciem. Nam primum cum videamus totum illud negotium administrari per viros et doctos et bonos, credibile est recte et iuste omnia tractari. Demum cum audiamus tot hominum caedes, tot spolia hominum alioquin innoxiorum, deturbatos tot dominos possessionibus <et dicionibus suis privatos>, dubitari merito potest iure an iniuria haec facta sint. Et sic haec disputatio non videtur omnino supervacanea et per hoc patet responsio ad obiectionem.

Et primum, dato quod nullum esset dubium in tota hac quaestione, non est novum disputationes theologicas institui de re certa; nam disputamus de incarnatione Domini et de aliis articulis fidei. Non enim semper disputationes theologicae sunt in genere deliberativo, sed pleraeque in genere demonstrativo, id est, non ad consultandum, sed ad docendum susceptae.

---

sit a sapientibus *PGLS*] est a sapientioribus *V* 4 faciens non excusatur *PGLS*] facientes non excusantur *V* 7 3 illorum + semper *G* 5 redeundo *GLS*] redendo *P*] respondendo *V* 6 disputari *PGLS*] dubitari *V* 7 nec *PGLS* ⟩ *V* 8 iniustitia *GLS*] iustitia *P* ⟩ *V* illius *PVLS* ⟩ *G* 9 cum videamus *PVLS*] videmus *G* 10 doctos *GLS*] prudentes *PV* 11 est *GLS*] videtur *PV* demum *PVG*] deinde *LS* 12 alioquin innoxiorum *PVLS* ⟩ *G* 13 deturbatos *PVLS*] orbatos *G* 15 sic *GLS*] ideo *PV* videtur omnino supervacanea *GLS*] est superflua *PV* 17 primum *PVGL*] praeterea *S* hac *PVLS* ⟩ *G* 18 Theologicas *PVLS*] theologales *G* 19 nam + et *LS* 20 de *PVG* ⟩ *LS* 21 sed... demonstrativo *PVLS* ⟩ *G*

6. SEGUNDA PROPOSICIÓN: *Si, consultados los sabios, definen que es ilícita esa materia dudosa, hay que atenerse a la opinión de los mismos, y el que hiciere lo contrario no tiene excusa aunque, por otra parte, la cosa de suyo fuera lícita.*

7. TERCERA PROPOSICION: *Si, por el contrario, hecha la consulta acerca de las cosas dudosas los sabios definen que aquello es lícito, ajustándose a esta opinión se obra con seguridad de conciencia, aunque en realidad fuese ilícito.*

Volviendo, pues, a la cuestión propuesta de los bárbaros hay que decir que no es tan evidentemente injusta, que no se pueda que decir que no es tan evidentemente injusta, que no se pueda dudar de su justicia, sino que más bien parece que hay aspectos que permiten sostener una y otra doctrina. Pues primeramente, considerando que todo este asunto es llevado por personas capaces y honradas, es de creer que todo sea dirigido con rectitud y justicia. Pero como, por otra parte, se oye hablar de tantos asesinatos, de tantos abusos sobre hombres inofensivos, de tantos propietarios que han sido despojados de sus bienes y riquezas, con razón puede uno preguntarse si todo esto ha sido hecho justa o injustamente, y por esto no parece que sea del todo inútil esta cuestión; con lo cual bien clara queda la respuesta a la objeción.

Y además, aun admitiendo que no existiera ninguna duda en todo este asunto, no es cosa nueva dedicar discusiones teológicas a materias ciertas. Hasta disputamos sobre la encarnación del Señor y demás artículos de la fe. Y es que todas las discusiones teológicas no son siempre de carácter deliberativo, sino que hay muchas de carácter demostrativo, esto es, no para investigar sino para enseñar.

8. Quod si quis occurrat dicens licet aliquando fuerint aliqua dubia circa hoc negotium, sed fuisse iam haec tractata et diffinita a sapientibus, et sic ex consilio eorum iam omnia administrari, nec opus esse nova examinatione, respondetur primo: si ita est, benedictus Deus, nec nostra disputatio quicquam obstat, nec ego movere volo novas querelas.

Secundo, dico quod haec determinatio non spectat ad iurisconsultos, vel saltem non ad solos illos, quia cum illi barbari, ut statim dicam, non essent subiecti iuri humano, res illorum non sunt examinandae per leges humanas, sed divinas, quarum iuristae non sunt satis periti, ut per se possint huiusmodi quaestiones diffinire. Et cum agatur de foro conscientiae, hoc spectat ad sacerdotes, id est, ad Ecclesiam, deffinire. Unde (Deut, 17, [18]), praecipitur regi, ut accipiat exemplar legis de manu sacerdotis. Nec satis scio an unquam ad disputationem et determinationem huius quaestionis vocati fuerint theologi qui digne audiri de tanta re possent.

Tertio, ut summa rei sit satis examinata et certa, nonne in tanto negotio possunt alia peculiaria dubia occurrere, quae merito disputari possint? Itaque non solum non otiosum aliquid et inutile, sed magnopere pretium me facturum putarem, si hanc quaestionem pro eius dignitate possem tractare.

---

23 susceptae *PVLS*] exactae *G* **8** *1* dicens + quod *PV* *2* sed fuisse *PVG*] fuerunt tamen *LS* *4* esse *GLS*] est *PV* *5* primo *PG*] primum *LS* ⟩ *V* *8* quod *VG* ⟩ *PLS* *9* ad solos *PVLS*] solum ad *G* *10* dicam *PGLS*] dicemus *V* essent *GLS*] sint *PV* iuri *PVG*] iure *LS* *18* theologi qui digne *G*] theologi digni qui *LS*] theologi qui *PV* *19* et certa *GLS* ⟩ *PV* *20* possunt *PGLS*] possint *V* occurrere *GLS*] occurri *PV* *21* possint *G*] possunt *PV*] possent *LS* non solum *PGLS* ⟩ *V* *22* magnopere *PVGL*] magnum opere *S* *23* putarem *PGLS* ⟩ *V* eius *PVG* ⟩ *LS*

8. Y si alguno objetase diciendo: Puede ser que antes haya habido algunas dudas sobre este asunto; pero han sido discutidas y están ya aclaradas por los especialistas y por su consejo se gobierna todo; y no cabe emplearse en nuevas discusiones. En primer lugar, he de contestar que si fuera así *bendito sea Dios*, y no ha de estorbarlo nuestra polémica, ni yo pretendo suscitar nuevos conflictos.

En segundo lugar, he de observar que esta discusión no pertenece a los juristas, al menos exclusivamente. Porque aquellos bárbaros no están sometidos, como diré enseguida, al derecho positivo, y por tanto sus cosas no deben ser examinadas por las leyes humanas, sino por las divinas, en las cuales los juristas no son bastante competentes para poder definir por sí mismos semejantes cuestiones.

Y puesto que se trata de algo que entra en el fuero de la conciencia, toca fallar al sacerdote, esto es, a la Iglesia. Por esto, en el Deuteronomio se manda que el rey reciba un ejemplar de la ley de mano del sacerdote.

Y no sé con certeza que hayan sido llamados para discutir y definir este asunto teólogos que pudieran dignamente ser oídos sobre materia de tanta monta.

En tercer lugar, para dejar examinada la cuestión en su conjunto y para que quede suficientemente aclarada, ¿no pueden presentarse en asunto tan grave algunos aspectos nuevos que merezcan estudiarse? Y por esto pienso que lejos de ocuparme en un problema baladí y sin interés, he de realizar con ello una obra de gran importancia, si puedo desarrollar esta cuestión con la profundidad que merece.

[SECTIO PRIMA]

[UTRUM BARBARI ESSENT VERI DOMINI ANTE ADVENTUM HISPANORUM]

1. Utrum essent veri domini privatarum rerum et possessionum.

2. Error quorundam recensetur, qui dicebant nullum in peccato mortali existentem habere dominium in quacunque re.

3. Peccatum mortale non impedit dominium civile et verum dominium.

4. Infidelitas non est impedimentum quominus aliquis sit verus dominus.

5. Haereticus iure divino non amittit dominium bonorum suorum ob haeresim commissam.

6. Haereticus an de iure humano perdat dominium bonorum suorum?

7. Haereticus a die commissi criminis incurrit poenam confiscationis bonorum.

8. Haereticorum bona non licet fisco occupare ante condemnationem, quamvis de crimine constet.

9. An haereticus sit dominus bonorum suorum in foro conscientiae, antequam condemnetur?

10. Barbari nec propter peccata alia mortalia, nec propter peccatum infidelitatis, impediuntur quin sint veri domini, tam publice quam privatim.

11. Dominii ut quis sit capax, an usus rationis requiratur?

12. Creaturae irrationales non possunt habere dominium.

13. Pueri ante usum rationis possunt esse domini.

14. Amens an possit esse dominus?

15. Barbari amentiae praetextu non impediuntur esse veri domini cum non sint amentes.

16. Indi barbari, antequam hispani ad illos venissent, erant veri domini et publice et privatim.

[CAPÍTULO PRIMERO]

[¿ESOS BARBAROS ANTES DE LA LLEGADA DE LOS ESPAÑOLES ERAN VERDADEROS DUEÑOS?]

1. ¿Eran dueños legítimos de sus bienes y propiedades particulares?

2. Error de los que defendían que los pecadores que actualmente están en pecado mortal no pueden poseer dominio sobre cosa alguna.

3. El pecado mortal no impide ni la propiedad civil ni el verdadero dominio.

4. La infidelidad no es impedimento para ser verdadero propietario.

5. Según el derecho divino el hereje no pierde el dominio de sus bienes por razón de la herejía.

6. ¿Y por derecho humano el hereje pierde el dominio de sus bienes?

7. El hereje incurre en la pena de confiscación de bienes en el día que comete su crimen.

8. No es lícito al fisco apoderarse de los bienes de los herejes antes de condenarlos, aunque conste el crimen.

9. ¿Continúa el hereje dueño en el fuero de la conciencia hasta que tenga lugar su condenación?

10. Los bárbaros ni por el pecado de infidelidad ni por otros pecados mortales se hallan impedidos de ser verdaderos dueños, tanto pública como privadamente.

11. ¿Para que uno sea capaz de dominio se requiere el uso de razón?

12. ¿Las criaturas irracionales no pueden tener dominio?

13. Los niños antes del uso de razón pueden ser dueños.

14. ¿Pueden ser dueños los amentes?

15. Tampoco con este pretexto se hallan impedidos los bárbaros de ser verdaderos dueños.

16. Antes de la llegada de los españoles los indios eran verdaderos señores pública y privadamente.

Redeundo ergo ad quaestionem, ut ex ordine procedamus, q u a e r i t u r p r i m o, *utrum barbari <isti> essent veri domini ante adventum hispanorum, et privatim et publice, id est, utrum essent veri domini privatarum rerum et possessionum et utrum essent inter eos aliqui veri principes et domini aliorum.*

1. Et posset videri quod non, [quia servi non] habent dominium rerum. «Servus enim nihil suum habere potest» (Inst. *Per quas personas nobis adquiritur*, § item *vobis* [9], et ff., De acquirenda <vel omittenda> hereditate, l. *placet*) [10]. Unde quicquid adquirit, domino adquirit (Inst. *De his qui sunt sui vel alieni iuris*, § nam apud omnes) [11]. Sed barbari isti sunt servi. Ergo.

Probatur, nam, ut Aristoteles (primo Ethicorum 5) eleganter et accurate tradit, aliqui sunt natura servi, quibus scilicet melius est servire quam imperare [12]. Ii autem sunt quibus ratio non sufficit ad regendum etiam se ipsos, sed solum ad iussa capiendum, et quorum vis magis in corpore est quam in animo. Sed profecto si aliqui tales sunt, maxime isti barbari, qui re vera parum distare videntur a brutis animantibus et omnino sunt inhabiles ad regendum, et sine dubio melius est illis ut regantur ab aliis quam quod se ipsos

1 redeundo ergo *GLS*] redendo *PV* 5 veri *PVG*] viri *LS* 6 aliorum *GLS*] illorum *PV* 1 *1* posset *GLS*] possit *PV* *3* adquiritur *PVG*] adquirere liceat *LS* *5* domino *PGBLS*] dominio *V* *7* servi *VLS*] + natura *P*] + per naturam *G* *8* probatur nam *PVL*] ergo probatur minor nam *S* ⟩ *G* primo ethicorum *PVLGL* ⟩ *S* eleganter et accurate tradit *GLS*] dicit *PV* tradit + dicens *G* *9* natura *PVLS*] a natura *GA* *10* ii autem *GLS*] hic ait *P*] iis etiam *V* *11* quibus ratio non sufficit *PVBLS*] quibus non inest prudentia *G* *12* capiendum *PVG*] capessendum *L*] cape-s cendum *S* quorum vis magis *GLS*] eorum vis potius *PV* *13* animo *GLS*] anima *PV* *14* distare *PVLS*] distincti *G* *16* aliis *GBLS*] alio *PV* quod se ipsos *PV*] ut se ipsos *LS*] si ipsi se *G* *19* hispanorum *GBLS*]

[9] *Institutiones* II, 9, 3 (*Corpus Iuris Civilis*, t. I, ed. Krueger, p. 16): «ipse enim servus qui in potestate alterius est, nihil suum habere potest».

Volviendo, pues, a nuestro tema, p r e g u n t a r é p r i m e r o, para proceder con orden: *¿Esos bárbaros, antes de la llegada de los españoles, eran verdaderos dueños pública y privadamente? Esto es: ¿eran dueños legítimos de sus bienes y propiedades particulares y había entre ellos quienes fueran verdaderos príncipes y señores de los demás?*

1. Y pudiera creerse que no. Porque los siervos no tienen dominio sobre las cosas, pues se dice en las *Instituciones* [9] que «el siervo no puede poseer nada suyo», y lo mismo en el *Digesto* [10] por lo que todo lo que adquiere, lo adquiere para su amo.[11] Ahora bien, esos bárbaros son siervos; luego...

Se prueba la premisa menor. Como elegante y doctamente dijo Aristóteles: *Hay quienes por naturaleza son esclavos*, o sea, para quienes *es mejor servir que mandar* [12]. Son aquellos que no tienen la suficiente razón ni aun para gobernarse a sí mismos, sino solo para entender las órdenes de sus amos, y cuya fuerza más está en el cuerpo que en el espíritu. Verdaderamente que si hay gentes de tal naturaleza, lo son sobre todo estos bárbaros, que realmente apenas parecen distar de los brutos animales, y son del todo incapaces para el gobierno. Y sin duda es mejor para ellos ser gobernados por otros, que regirse a sí mismos. Pues como

[10] *Digesta* 29, 2, 79 (*Corpus Iuris Civilis*, t. I, ed. Mommsem-Krueger, p. 445).

[11] *Institutiones* I, 8, (1) (*Corpus Iuris Civilis*, t. I, ed. Krueger, p. 3).

[12] ARISTOTELES *Politica* I, 5, 1254 b 16-21: ὅσοι μὲν οὖν τοσοῦτον διεστᾶσιν ὅσον ψυχὴ σωματος καὶ ἄνθρωπος θηρίου (διάκεινται δὲ τοῦτον τὸν τρόπον, ὅσων ἐστὶν ἔργον ἡ τοῦ σώματος χρῆσις, καὶ τοῦτ' ἐστ' υη' αυτῶν βελτιστον) οὗτοι πένεἰσι φύσει δοῦλοι, οἷς βελτιόν ἐστιν αρχεσθαι ταύτην τὴν ἀρχήν, εἴπερ καὶ τοῖς εἰρημένοις. ἔστι γὰρ φύσει δούλος ὁ δυνάμενος ἄλλου εἶναι. (Todos aquellos que se distinguen de los demás tanto como el cuerpo del alma o el animal del hombre—y, así son todos aquellos cuyo rendimiento es el uso del cuerpo y ello es lo más que pueden aportar— son esclavos por naturaleza, y para ellos lo mejor es someterse a tal tipo de gobierno, como igualmente lo es para el cuerpo y el animal. Pues es naturalmente esclavo el que es apto para ser de otro). Cfr. etiam *Politica* I, 5, 1255 a; I, 2, 1254 a; I, 2, 1255 b.

regant. Et Aristoteles dicit iustum et naturale esse ut tales serviant [13]. Ergo tales non possunt esse domini.

Nec obstat quod ante adventum hispanorum non haberent alios dominos. Non enim repugnat servum esse sine domino, ut notat glossa in l. *si usum fructum*, ff., De liberali causa [14]. Immo habetur expresse in ipsa lege et est casus expressus in l. *quod servus*, ff., De servorum stipulatione [15], de servo qui a domino relictus est et a nullo occupatus, quod potest a quocumque occupari. [Si ergo erant servi, potuerunt ab hispanis occupari].

In contrarium est, quia illi erant in pacifica possessione rerum, et publice et privatim. Ergo omnino, nisi contrarium constet, habendi sunt pro dominis, <neque, indicta causa, possesione deturbandi>.

Pro solutione nolo revocare in propositum multa, quae a doctoribus traduntur de diffinitione et distinctione dominii, quae a me etiam late adducta sunt in materia de restitutione (Quarto, dist. 15, et Secunda Secundae, quaest. 62) [16]. Illa, inquam, omitto, ne occasione illorum omittam magis necessaria. Et ideo, his suppositis est notandum quod, si barbari non haberent dominium, non videtur quod posset praetendi alia causa, nisi vel quia sunt peccatores vel quia infideles vel quia amentes vel insensati.

2. Fuerunt ergo aliqui, qui defendebant quod titulus dominii est gratia et per consequens quos *peccatores*, saltem in mortali peccato existentes, nullum habent dominium in quacumque re. Iste fuit error pauperum de Lugduno,

christianorum *PV* *21* liberali... servus *PVLS* ⟩ *G* *29* pro dominis *GLS*] Per dominos *PV* *32* quae a doctoribus traduntur *GLS*] a doctoribus tradita *PV* et distinctione *PVS*] divisione *G* ⟩ *L* *35* omitto *PVG*] praetereo *LS* 36 suppositis *PVG*] praetermissis *LS* *38* posset *PG*] possit *VLS* *40* insensati + fuerint *PV* 2 *1* ergo *PLS*] enim *V* ⟩ *G* *2* saltem *PVLS* ⟩ *G* *3* nullum *PVLS*] non *G* *4* quacumque *PVLS*]

[13] ARISTOTELES, *Politica* I, 5, 1255 a, 39-40: ὅτι μὲν τοίνυν εἰσὶ φύσει τινὲς οἱ μὲν ἐλεύθεροι οἱ δὲ δοῦλοι, φανερόν, οἷς καὶ συμφέρει τὸ δουλεύειν

Aristóteles dice, es justo y obvio que sean esclavos [13] y, por lo tanto, no pueden ser dueños.

Y no es obstáculo que antes de la llegada de los españoles no tuvieran otros señores, pues ninguna contradicción implica que haya siervo sin señor, como advierte la glosa sobre un texto de las *Pandectas*[14]. Es más: se dice expresamente en la misma ley, y en aquella *Quod servus*[15] se declara concretamente que un siervo que ha sido abandonado por su señor y no ha sido ocupado por nadie, será del primero que se apodere de él; luego si los indios eran esclavos, pudieron los españoles apoderarse de ellos.

Hay razones en contra: Que ellos estaban, pública y privadamente, en pacífica posesión de las cosas; luego absolutamente (si no consta lo contrario) deben ser tenidos por verdaderos señores, y no se les puede despojar de su posesión en tales circunstancias.

Para la solución de este asunto no quiero recordar aquí lo que enseñan los doctores acerca de la definición y división del dominio, y que yo mismo traté extensamente en la materia de la restitución[16] Todo esto lo paso por alto, no sea que por ello deje de decir otras cosas más necesarias. Y, por tanto, dejando esas cosas a un lado, debe notarse que si los bárbaros no tuvieran dominio, no parece que pueden alegarse otros motivos, sino porque son pecadores, porque son infieles o porque son amentes o idiotas.

2. Hubo quienes defendían que el título de dominio es el estado de gracia y, por lo tanto, que los pecadores, al menos aquellos que actualmente estén en pecado mortal, no puedan poseer dominio sobre cosa alguna. Este fue el error de los pobres de Lyon o los

καὶ δίκαιόν ἐστιν. (Resulta claro, por tanto, que naturalmente unos son libres y otros esclavos y que la esclavitud de éstos es juntamente adecuada y justa) cfr. n. 12.

[14] *Digesta* 40, 12, 23 [p. pr.], (*Corpus Iuris Civilis*, t. I, ed. Mommsem-Krueger p. 686).

[15] *Digesta* 45, 3, 36 (*Corpus Iuris Civilis* t. I, Ed. Mommsem-Krueger, p. 787).

[16] FRANCISCUS A VITORIA, *De Iustitia*, ed. preparada por el R. P. Vicente Beltrán de Heredia. O. P. Tomo I (2. 2. qq. 57-66). Madrid 1934, p. 63-67.

sive Waldensium [17], et postea Ioannis Wyclif [18], cuius unus error damnatus fuit in Concilio Constantiensi dixit: «Nullus est dominus civilis, dum est in peccato mortali» [19]. Eadem fuit sententia Armachani (lib. 10, De quaestionibus Armenorum, cap. 4 [20], et in Dialogo, Defensorium pacis) [21]. adversus quem scripsit Waldensis (Tom. I, Doctrinalis antiquitatum, lib. 3, cap. 82 et 83; et Tom. II, cap. 3 [22]). Et probat Armachanus, quia tale dominium reprobatur a Deo (Osee, 8, [4]): *Ipsi regnaverunt, et non ex me; principes extiterunt, et non cognovi*; et subiungitur causa: *Argentum et aurum suum fecerunt sibi idola, ut interirent*, etc. Et ideo, inquit, tales carent iusto dominio apud Deum.

Certum est tamen omne dominium esse auctoritate divina,

aliqua *G* iste *PGLS*] sed iste *V* 5 sive Waldensium *PVLS* ⟩ *G* 6 fuit *PVG* ⟩ *LS* dixit *PV*] qui dicebat quod *G*] fuit *LS* 9 defensorium pacis *LS*] defensionum *G*] defensionum patet *P*] defensionum partis *V* adversus... 3 *VS* ⟩ *PGL* 12 et *PGL* ⟩ *VS* armachanus + sententiam suam *V*

[17] Super *Valdenses* seu *pauperes de Lugduno* cfr. A. DONDAINES, O. P., *Aux origines du Valdeisme. Une profession de foi de Valdés* (en «Archivum Fratrum Praedicatorum» 16, 1946, 215 ss.; DÖLLINGER, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters* II, 304, 328, 331; ARSENIO FRUGONI, *Arnaldo da Brescia nelle fonti del Secolo XII*. Roma 1954. JEAN GUIRAUD, *Histoire de l'Inquisition au Moyen Age I. Origines de l'Inquisition dans le Midi de la France. Cathares et vaudois*. París 1935; RAOUL MANSELLI, *Studi sulle eresie del secolo* XII. Roma 1953; G. GONNET, *Il Valdismo medievale*. Torino 1942.

[18] JOHN WYCLIF, *Tractatus de dominio civili*: Cap. 2: «Omnis homo in peccato mortali caret quocumque dominio et usu licito operis etiam boni de genere». Cap. 6: «Deus limitans omni famulo suo continuum servitium constituit ut robique usus limites, abusus penitus interdicens; ideo non dubium quin eo ipso quo abutitur potestate iniuste occupat bona Dei sine licentia ad hoc data, et per consequens omnipotens eo ipso spoliat ipsum iure suo, quia aliter indubie oporteret quod Deus authorizet abusum quem iniustus continuat quicquid facit". Cap. 29: «Civilis dominus excedendo limites suos fore facit perdendo dominium obligando se perpetuo carceri eorumque ipso est excommunicatus et exulans omni dominio prius habito privaretur». Cap. 193: «Sicut rex, princeps vel dominus tempore quo est in mortali peccato non sortitur nomen sui officii nisi nominetenus et satis aequivoce, sic nec Papa, episcopus, vel sacerdos dum lapsus fuerit in mortale». Cap. 175: «Ad verum saecularem dominum requiritur vera iustitia dominantis, ics quia nullus existens in peccato mortali est dominus alicuius rei». Cfr. TOMSA NETTER (Waldensis), *Doctrinalis fidei Ecclesiae Catholicae contra Witclevistas et Hussitas eorumque sectatores*, Parisiis 1532, cap. 81, p. 2015. HERBERT B. WORKMANN, *John Wyclif. A study of the English Medieval Church*. Oxford Clarendon Press 2 vols. 1926.

[19] CONCILIUM CONSTANTIENSE (Mansi 27, 633): «Nullus est dominus civilis, nullus est praelatus, nullus est episcopus, dum est in peccato mortali».

[20] RICHARD FITZRALPH (Armacanus), *Summa Domini Armacani in quaestionibus Armenorum noviter impressa et correcta a magistro nostro Iohanne Sudoris cum aliquibus sermonibus eiusdem de Christi dominio*. Parisiis 1512, fol. 75, col. 2.ª: «Infidelitatem intelligo quoniam infidelis nullum iustum dominium temporalium obtinet apud Deum et ideo eius dominium non approbatur, sed repprobatur a Deo, unde Osee, 8, scribitur de infidelibus regibus. Ipsi regnaverunt et non cognovi et pro causa subiungitur argentum et aurum suum fecerunt sibi ydola ut interirent qui ex Deo non regnant, et quos Deus in principio non cognoscit vel non approbat non dubium quin careant iusto dominio apud Deum».

[21] Cfr. *De Christi dominio*. Parisiis 1512, fol. 164 r. 164 v.

[22] THOMAS NETTER (Waldensis), *Tomus primus doctrinalis fidei Ecclesiae Catholicae contra Witclevistas et Hussitas eorumque sectatores*. Parisiis 1532. Lib. III, cap. 82, fol. 202: «Qualiter Deus dedit et donavit extremis peccatoribus mundi dominia». Cap. 83, fol. 203: «Quod titulus iusti saecularis dominii non regulariter respicit voluntatem Dei beneplacitam, sed eius providentiam».

Valdenses,[17] y después el de Juan Wyclif,[18] uno de cuyos errores que fue condenado en el Concilio de Constanza, dice: «Nadie es dueño civilmente, mientras esté en pecado mortal».[19] La misma doctrina defendió Richard Fitzralph (Armacano) en el libro *De quaestionibus armenorum*[20] y en el diálogo *Defensorium pacis*[21] contra la cual escribió Pedro Waldo.[22] Pruébalo Armacano porque ese dominio de los pecadores lo rechaza Dios, según aquello de Oseas: *Ellos han establecido reyes sin mi intervención; se han nombrado príncipes sin yo saberlo.* Y se añade el motivo: *Con su plata y su oro fabricáronse ídolos destinados a ser eliminados.* Por lo tanto, concluye, ellos carecen de justo dominio ante los ojos de Dios,

Es cierto que todo dominio proviene de la autoridad divina.

cum ipse sit creator omnium, neque aliquis possit habere dominium, nisi cui ipse dederit. Non est autem consentaneum ut det inoboedientibus et transgressoribus praeceptorum suorum, sicut et principes humani non dant sua bona, ut villas aut castra, rebellibus, et si dederint, auferunt. Per humana autem debemus iudicare de divinis (ad Rom. I, [20]). Ergo Deus non concedit dominium inoboedientibus. Unde in signum huius Deus aliquando tales proiecit <a principatu>, ut Saulem (I Reg. 15 et 16) et de Nabuchodonosor et Balthasar (Dan., 4 et 5). Item (Gen. 1, [26]): *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram ut [et] praesit piscibus maris*, etc. Apparet quod dominium fundetur in imagine Dei. Sed haec non est in peccatore. Ergo <non est dominus>. Item talis committit crimen laesae maiestatis quo meretur perdere dominium. Item Augustinus [23] dicit quod peccator non est dignus pane quo vescitur. Ergo multo magis non. erit dignus dominio. Item Dominus dederat primis parentibus dominium paradisi, et tamen causa peccati privavit eos illo (Gen. 1, [11]). Ergo peccator perdit dominium.

Verum est quod tam Wyclif quam Armachanus non distincte loquuntur et videntur potius loqui de dominio superioritatis, quod est principum. Sed quia argumenta aequaliter procedunt de omni dominio, ideo videntur sentire de omni

18 ipse + Deus *S* neque aliquis *GLS*] et nullus *PV* *19* cui ipse dederit *GLS*] ipse dederit *P*] ipse adderit *V* *22* ut villas aut castra *GLS*] et vicos *PV* *24* ergo Deus *PVS*] ita Dominus *G*] ergo ita Deus *L* *25* unde *PVLS*] ita *G* aliquando *GLS* ⟩ *PV* proiecit *G*] eiecit *PV*] proicit *LS* *29* etc *GLS*] et volatilibus *PV* apparet + ergo *VS* *30* in imagine *VGLS*] ad imaginem *P* peccatore + alias esset fllius: filii autem sunt propter imaginem patris *L* *32* laesae *PVLS* ⟩ *G* quo *V*] qui *P*] quod crimen *G*] ergo *LS* item + quia *V* *34* ergo... dominio *PVG* ⟩ *LS* *35* dederat *PGLS*] dedit *V* *36* tamen causa *PVG*] ratione *LS* *illo PLS* ⟩ *GV* *37* peccator perdit dominium *V* ⟩ *PGLS* *38* verum est *PLS*] verum tamen est *V*] unde verum est *G* *39* potius *PGLS* ⟩ *V* superioritatis *GLS*] superantis vel alias superioritatis *PV* *40* aequaliter *GLS* ⟩ *PV* *41* de omni dominio ideo *GLS*] de omni dominio generaliter ideo *P*] divino dominio generaliter non *V* de omni

pues Dios es el creador de todas las cosas y nadie puede tener dominio, sino aquel a quien El se lo diere. Y no se concibe que El lo otorgue a los que le desobedecen. Y en prueba de ello, Dios a veces los arroja del trono como en los casos de Saul, de Nabucodonosor y de Baltasar. Además se dice en el Génesis: *Hagamos el hombre a nuestra imagen y semejanza, para que domine en los peces del mar* etc. Aparece, pues, claro que el dominio tiene su fundamento en la imagen de Dios; pero ésta no se halla en el pecador, luego no puede ser señor. Además, ese tal comete un crimen de lesa majestad; luego merece perder el dominio. También San Agustín[23] dice que el pecador no es digno del pan que come. Y el Señor había dado a nuestros primeros padres el dominio del paraíso, y por causa del pecado los privó del dominio. Luego, el pecador pierde el dominio.

Verdad es que tanto Wyclif como Armacano no hablan con claridad, y parece que más bien se refieren al dominio de soberanía, que corresponde a los príncipes. Pero como sus argumentos son aplicables igualmente a toda clase de dominios, parece que se

[23] S. AUGUSTINUS, *Enarratio in Psalmum* V, n. 15 (PL 36, 88): «peccatoribus autem panis veritatis amarus est; unde os vera dicentis oderunt. Ipsi ergo inamaricaverunt Deum, qui peccando in eam aegritudinem devenerunt, ut cibum veritatis, quo sane animae gaudent, tanquam felleum sustinere non possint».

dominio generaliter. Et ita intelliget illorum sententiam Conradus (lib. I quaest. 7) [24]. Et satis clare dicit Armachanus. Qui ergo sequeretur hanc sententiam, posset dicere quod barbari non erant domini, quia semper erant in peccato mortali.

3. Sed contra hanc sententiam ponitur PROPOSITIO: *Peccatum mortale non impedit dominium civile et verum dominium.*

Haec propositio licet sit determinata in Concilio Constantiae [25], sed tamen arguit Almainus (Quarto, dist. 15, quaest. 2) [26] ex Alliaco [27], quia tunc exsistens in peccato mortali et constitutus in extrema necessitate esset perplexus, quia tenetur comedere panem, et si non habet dominium, accipit alienum. Ergo non potest evadere mortale. Si hoc negatur parum pro-

dominio *GLS* ⟩ *PV* *4* illorum *GLS*] eorum *PV* *5* erant domini *PG*] non habent dominium nec erant domini *V*] non habebant dominium *LS* 3 *1* propostio + tale *G* *5* sed tamen *PVG*] tamen *LS* *6* tunc... esset *GLS*] ergo existens in extrema necessitate ille qui est in peccato mortali esset *P*] tunc sequeretur quod existens in extrema necessitate ille qui est in peccato mortali esset *V* *7* quia + ex una parte *S* *8* et + ex altera *S* alienum + ergo peccat mortaliter *PV* *9* si hoc negatur *PVG*] sed hoc

[24] CONRAD SUMMENHART (Conradus), *Septipertitum opus de contractibus.* Ragenan 1615. Tract. I, quaest. 7: Utrum dominium civile fundetur in charitate.

[25] CONCILIUM CONSTANTIENSE, Fidem Catholicam, VIII, 15 (Mansi 27, 633).

[26] JACQUES ALMAIN, *Moralia accutissimi Theologiae professoris magistri Iacobi Almain Senonensis*, lib. IV, dist. XV, quaest. 2: «Illud dominium naturale non fundatur in charitate; quod est contra Armachanum in dialogo qui intitulatur defensorium pacis. Alias oporteret concedere quod peccator in mortali existens in extrema necessitate quocumque cibo utatur, peccaret mortaliter quia uteretur aliena, et nullo modo sua. Consequens est falsum, ergo et illud ex quo sequitur. Et de Alliaco impugnat illum in tali propositione».

[27] PIERRE D'AILLY, *Quaestio de legitimo dominio* (in: IEAN CHARLIER GERSON, *opera omnia.* Antwerpiae 1706, I, 643): «Unde patet quod illa est

refieren a toda propiedad en general. Así entiende esta doctrina Conrado;[24] y Armacano es bastante explícito en este sentido. Así, pues, quien siga esta opinión puede decir que los bárbaros carecían de dominio, porque siempre estaban en pecado mortal.

3. Contra esta doctrina formulamos la siguiente PROPOSICION: *El pecado mortal no impide ni la propiedad civil, ni el verdadero dominio.*

Aunque esta tesis está definida en el concilio de Constanza,[25] arguye todavía Almain[26] siguiendo a Ailly,[27] que entonces el que está en pecado mortal hallándose en extrema necesidad de comer pan se hallaría perplejo, porque de una parte estaría obligado a comer pan y, por otra parte, si no tenía dominio, tomaría lo ajeno; luego no podría escapar de cometer pecado grave. Pero no parece que tenga mucha fuerza este argumento, porque primeramente,

falsa opinio Domini Armachani, in dialogo suo *De paupertate Christi*, ubi tenet quod sine gratia nullus est alicuius rei iustus Dominus; sed perdens gratiae donum per peccatum, etiam perdit dominium quod delcarat tam de originali dominio quam civili. Contra quam opinionem ultra praedicta plura possent induci motiva; sed sufficere debent Scripture testimonia. Ait enim Apostolus, I. Petri II, 18: *Servi subditi estote Dominis, non solum bonis et modestis, sed etiam dyscolis*; haec est enim voluntas Dei. Et ad Romanos XIII, I: *Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit.* Ubi loquitur Apostolus non solum de potestatibus, vel Dominis existentibus in gratia, sed etiam de infidelibus, ac aliter existentibus in mortali culpa. Ex hac conclusione infero duo corrollaria.

Primum est. Non ideo Esau privatus fuit suo temporali dominio, quia Deus eum reprobavit ab aeterno dono. Patet ex prima parte conclusionis. Unde licet secundum sententiam Apostoli, Romanos 9, Iacob fuerit a Deo praedestinatus, et Esau reprobatus, tamen ex hoc non fuit Iacob constitutus Dominus fratrum suorum. Similiter Esau, ex hoc non fuit privatus iure primogeniturae, ut quidam imaginatur, cum talis praedestinatio, vel reprobatio, est impertinens ad collationem, vel privationem dominii.

Secundum est. Non ideo quis semper privatur suo temporali dominio, quia sit ingratus, vel inobediens quo superiori Domino. Patet ex secunda parte conclusionis; quia peccans, quocumque mortali peccato, est ingratus et inobediens Deo; nec tamem semper propter hoc privatur suo temporali dominio». Cfr. M. LIEBERMAN, *Gerson et d'Ailly*, in *Romania* 78 (1957) 433-462; 79 (1958) 339-375; 80 (1959) 289-226; 81 (1960) 44-98.

cedit: primum <quia> nec Armachanus nec Wyclif videntur procedere de dominio naturali, sed civili. Secundo, negant quia dicerent quod in casu necessitatis licet alienum accipere. Tertio, non est perplexus, quia potest paenitere.

Et ideo aliter arguitur: Primo, quia si peccator non habet dominium civile, de quo videntur loqui, ergo nec naturale. Consequens est falsum; ergo. Probo consequentiam, quia etiam dominium naturale est ex dono Dei, sicut civile; immo plus quam civile; quia civile videtur esse de iure humano. Ergo, si propter offensam Dei homo perderet dominium civile, eadem ratione perderet etiam dominium naturale. Falsitas autem consequentis probatur, quia non perdit dominium super proprios actus et super propria membra; ergo <habet peccator ius defendendi propriam vitam>.

Secundo, Scriptura sacra saepe nominat reges eos qui mali erant [et peccatores], ut patet de Salomone, et de Achab, et de aliis multis; non est autem rex, qui non est dominus; ergo.

Tertio, converto argumentum factum pro parte contraria: Dominium fundatur in imagine Dei; sed homo est imago Dei per naturam, scilicet per potentias naturales; ergo non perditur per peccatum mortale. Minor probatur ex Augustino (lib. 9, De Trinitate) [28] et ex doctoribus.

Quarto, David vocabat Saulem dominum suum et regem tempore quo persequebatur eum (I Reg. 16, et in

argumentum *LS* 10 nec Wyclif *GLS* ⟩ *PV* 11 procedere *PVG*] loqui *LS* 12 negant quia dicerent *GV*] negaretur quia diceretur *P*] negatur consequentia et diceretur *LS* licet *PVG*] posset *LS* 13 potest *GLS*] posset *PV* 14 et *GLS*] non valet *PV* arguitur *PVLS*) dicitur ad argumentum *G* primo quia *PLS*] quia *V*] quod *G* 15 quo + isti *PV* 18 quam civile *PVG* ⟩ *LS* quia civile *PVLS* ⟩ *G* 19 offensam Dei *GLS*] peccatum *PV* 20 perderet *PGLG*] perdit *V* eadem... naturale *GLS*] ergo et naturale *PV* 27 et de aliis multis *GLS* ⟩ *PV* qui non est *GLS*] qui non sit *PV* 29 converto *GLS*] arguitur convertendo *PV* 30 fundatur in imagine *GLS*] datur imagini *PV* 31 Dei *PVLS* ⟩ *G* naturales *GV*] rationales *PLS* 32 perditur *PGLS*] perdit dominium *V* minor *PVLS*] maior *G* 33 ex

ni Armacano ni Wyclif parecen hablar del dominio natural, sino del civil. En segundo lugar, se niega la consecuencia, y se respondería que en caso de necesidad puede tomar lo ajeno. En tercer lugar no se hallaría perplejo, porque puede arrepentirse.

Por eso argumentan de esta manera: Primero que si el pecador no tiene el dominio civil (del cual parece que se habla), tampoco el natural. Pero esta conclusión es falsa. Y la pruebo, ya que el dominio natural es de origen divino, lo mismo que el civil; y aún más, pues el civil más bien parece de derecho humano; luego si por ofender a Dios el hombre pierde el dominio civil, por la misma razón perdería también el dominio natural. La falsedad de tal consecuencia está demostrada por el hecho de que no pierde el dominio sobre sus propios actos y sobre sus propios miembros, pues tiene el pecador derecho a defender su propia vida.

En segundo lugar, la Sagrada Escritura llama reyes con frecuencia a quienes eran perversos y pecadores, como a Salomón, a Acab y a otros muchos; y no es rey quien no es señor. Luego...

En tercer lugar, devolviendo el argumento, pesa la tesis contraria: El dominio se funda en la imagen de Dios; pero el hombre es imagen de Dios por su naturaleza, esto es, por las potencias racionales; luego no lo pierde por el pecado mortal. La menor se prueba por San Agustín[28] y otros doctores.

En cuarto lugar, David llama a Saul su señor y su rey en el tiempo en que era perseguido por él; es más, cuando el mismo David pecó, no por eso perdió su reino.

[28] S. AUGUSTINUS, *De Trinitate*, lib. 9 (PL 42, 970).

aliis locis). Immo ipse David aliquando peccavit, nec propterea perdidit regnum.

Quinto (Gen. 49, [40]): *Non auferetur sceptrum de Iuda, nec dux de femore eius, donec veniat qui mittendus est,* etc.; et tamen multi fuerunt mali reges.

Sexto, potestas spiritualis non perditur per peccatum mortale; ergo nec civilis, quia multo minus videtur fundari in gratia quam spiritualis. Antecedens <autem> patet, quia presbyter malus consecrat Eucharistiam et malus episcopus sacerdotes, ut certum est, licet Wyclif [29] neget, <concedit tamen Armachanus> [30].

Septimo et ultimo, nullo modo est verisimile cum sit praeceptum oboedire principibus (ad Rom. 13, [5] et I Pet. 2 [18]): *Obedite praepositis vestris non tantum bonis, sed etiam dyscolis,* et non capere alienum, quod voluerit Deus, quod esset ita incertum qui essent veri principes et domini.

Et in summa, haec est manifesta haeresis. Et sicut Deus *solem suum oriri facit super bonos et malos et pluit super iustos et iniustos* (Math. 5, [45]), ita bona temporalia dedit bonis et malis. <Nec disputatur eo, quod dubitetur, sed ut crimine ab uno, id est, a tam amenti haeresi, discamus omnes haereticos>.

Sed restat dubium: Utrum saltem *ratione infidelitatis* perdatur dominium. Et videtur quod sic, quia haeretici non habent dominium; ergo nec caeteri infideles, quia non videntur esse melioris condicionis. Antecedens autem patet ex cap. *cum secundum leges,* De haereticis, Lib. VI [31], ubi cavetur quod bona haereticorum ipso iure sunt confiscata.

+ aliis *S* 36 propterea *PVG* ⟩ *GL* 40 reges + ergo *LS* 44 presbiter *PVLS*] sacerdos *G* 47 septimo et *PVG* ⟩ *LS* 58 dubium *PVG* ⟩ *LS* utrum *PVLS* ⟩ *G* 60 caeteri *PVG*] alii *LS* 63 sunt *PVGL*] sint *S* 64

En quinto lugar, en el Génesis se dice: *No será quitado el cetro de Judá, ni el jefe de su linaje, hasta que venga el que ha de ser enviado,* etc. Y sin embargo, muchos reyes fueron perversos.

En sexto lugar, la potestad espiritual no se pierde por el pecado mortal; luego ni la civil, que parece se ha de fundar mucho menos en la gracia que la espiritual. El antecedente es claro, puesto que el mal presbítero consagra la Eucaristía y el mal obispo a los sacerdotes, como es cierto y aunque no Wyclif.[29] concede el mismo Armacano,[30]

Séptimo y último, no es de ningún modo verosímil que siendo un precepto obedecer a los príncipes, como dicen San Pablo y San Pedro: *Obedeced a vuestros superiores, no solamente a los buenos, sino tambien a los arbitrarios,* y estando asímismo mandado no coger lo ajeno, haya querido Dios que tan incierto o tan inseguro fuera quiénes sean los verdaderos príncipes y señores.

En resumen, todo esto es herejía manifiesta. Del mismo modo que hace Dios *salir el sol sobre los buenos y sobre los malos, y llover para los justos y para los pecadores,* dió también bienes temporales a los buenos y a los malos. Y no se ha discutido esto, porque haya alguna duda sino para que por la insensatez de un solo hereje conozcamos a todos los herejes.

Queda aún por averiguar si al menos *por causa de infidelidad,* se pierde el dominio. Y se cree que sí, porque parece que no son de mejor condición. El antecedente consta en el texto de las Decretales,[31] donde se manda declarar confiscados por el mismo derecho los bienes de los herejes.

---

[29] Cfr. CONCILIUM CONSTANTIENSE, Fidem Catholicam, VIII, 4 (Mansi 27,632): «Si episcopus vel sacerdos est in peccato mortali, non ordinat, non conficit, non consecrat, non baptizat».

[30] RICHARD FITZRALPH (Armachanus), *In quaestionibus Armenorum,* lib. XI, fols. 82-95: «De potestate absolvendi simplicis sacerdotis et de punitione hominum ante finale iudicium».

[31] *Sextus Decretalium* V, 2, 19 (*Corpus Iuris Canonici,* ed. Friedberg II 1077).

Respondetur ad hoc dubium per propositiones:

4. PRIMA PROPOSITIO: *Infidelitas non est impedimentum quominus aliquis sit verus dominus.*

Haec conclusio est S. Thomae (Secunda Secundae, quaest. 10, art. 12) [32].

Et probatur etiam primo, quia Scriptura vocat reges aliquos infideles, ut Sennacherib et Pharaonem et multos alios reges.

Item quia Paulus (ad Rom. 13. [5]), et Petrus (I Pet. 2 [18]) iubent praestare oboedientiam principibus qui tunc erant omnes infideles, et servos oboedire dominis.

Item, <quia> gravius peccatum est odium Dei quam infidelitas; <sed per odium, etc.>

Item Tobias iubebat reddi haedum a gentilibus captum tamquam furtum (Tob. 2, [13]); quod non esset, si gentiles non haberent dominium. Item ratione S. Thomae, quia fides non tollit nec ius naturale nec humanum; sed dominia sunt vel de iure naturali vel humano; ergo non tolluntur dominia per defectum fidei. Et tandem iste est manifestus error, sicut praecedens, et haereticum. Ex quo patet quod nec a saracenis nec a iudaeis nec ab aliis infidelibus licet capere res quas possident, per se loquendo, id est, quia infideles sunt. Sed est furtum vel rapina, non minus quam a christianis. Item Ioseph fecit totam terram Aegypti tributariam Pharaoni, qui erat infidelis (Gen. 47, [20-21]).

---

respondetur ad hoc dubium *GV*] respondetur ad hoc *P*] respondeo *LS* 4 *1* propositio *GV* ⟩ *PLS* infidelitas *PGLS*] infideli causae *V* *2* quominus *GLS*] quin *PV* *5* scriptura *GLS*] ex sacra scriptura *PV* *6* reges... reges *GLS*] multos reges infideles reges ut Sennacherib, Pharaonem *PV* *9* qui *PVLS*] quia *G* *10* et... dominis *PGLS*] et servi obedite dominis vestris non solum bonis sed etiam discolis *V* *13* haedum *PVS*] agnum *GL* captum *GLS* ⟩ *PV* *14* furtum *PVG*] furtivum *LS* *16* fides *PGL*] infidelitas *VS* *17* vel *PVS*] aut *GL* *18* fidei *PVLS*] et fidem *G* est + ita *LS* *19* haereticum *PGL* ⟩ *VS* *20* nec *PVG*] vel *LS* *21* id est *PVLS* ⟩ *G* *22* sed est *PLS*] sed erit *V*] quia est *G* *23* christianis + non dubito *PV*

Contestaré en forma de proposiciones:

4. PRIMERA PROPOSICIÓN: *La infidelidad no es impedimento para ser verdadero propietario.*

Esta conclusión es de Santo Tomás.[32] Y se prueba también, primeramente, porque la Sagrada Escritura llama reyes a algunos infieles, como a Senaquerib, Faraón y muchos otros.

También San Pablo y San Pedro nos mandan obedecer a los príncipes, y a los siervos obedecer a sus señores, siendo así que entonces todos eran infieles.

Además, porque pecado más grave que la infidelidad es odiar a Dios; y sin embargo el odio no impide el ser verdadero señor; luego tampo la infidelidad.

Tobías mandó devolver un cabrito robado a los gentiles, lo que no tendría razón de ser si los gentiles no tuvieran dominio. Y también por el argumento de Santo Tomás: La fe no quita el derecho natural ni el humano. Ahora bien, el dominio es o de derecho natural o de derecho humano. Luego, no se pierde el dominio por falta de fe. Y para terminar diré que éste es un error tan manifiesto como el anterior, y que es herejía. Y de ello resulta que no es lícito despojar de las cosas, que poseen, a los sarracenos ni a los judíos ni a los demás infieles por el solo hecho de no ser cristianos; y el hacerlo es hurto o rapiña, lo mismo que si se hiciera a los cristianos. Asímismo, José hizo a todo el pueblo de Egipto tributario de Faraón, que era pagano.

---

[32] S. THOMAS II II 10, 10: «Ubi considerandum est quod dominium et praelatio introducta sunt ex iure humano: distinctio autem fidelium et infidelium est ex iure divino. Ius autem divinum non tollit ius humanum, quod est ex naturali ratione. Et ideo distinctio fidelium et infidelium, secundum se considerata, non tollit dominium et praelationem infidelium supra fideles»

5. *Sed quia peculiaris difficultas est de haeresi sit.* SECUNDA PROPOSITIO: *Stando in iure divino, haereticus non amittit dominium bonorum.*

Haec est omnium et est nota. Cum enim amissio bonorum sit poena et nulla est poena de lege divina pro isto statu, ergo constat, stando in iure divino, non amitti bona propter haeresim.

Item patet haec propositio ex prima. Nam si propter aliam infidelitatem non perditur dominium, ergo nec propter haeresim, cum nihil sit cautum specialiter de haeresi quantum ad hoc in iure divino.

6. Sed utrum de iure humano? Conradus quidem (lib. I, quaest. 7, con. 2 et 3) [33] videtur tenere quod haereticus ipso facto perdit dominium bonorum suorum, ita quod in foro conscientiae cadit a dominio; et infert quod nec potest alienare et alienatio non tenet, si fiat. Probatur ex illo cap. *cum secundum leges* [34], ubi Papa praemittit quod propter aliqua crimina secundum leges eo ipso suarum rerum dominium <auctores delictorum> perdunt, et Papa determinat quod idem sit pro crimine haeresis. Et idem videtur

5 *1* dificultas *PVL* ⟩ *G* *3* amittit *PGLS*] perdit *V* bonorum + suorum *V* haec + conclusio *V* et est nota *GLS*] et nota *P* ⟩ *V* cum... poena *PVLS*] non enim est amissio bonorum sine poena *G* *5* est *PVGL*] sit *S* de lege divina *PGLS*] de iure divino *V* *6* ergo *PVG* ⟩ *LS* iure divino *GLS*] lege divina *PV* *7* non... haeresim *PGLS*] non amittitur dominium per haeresim *V* 8 haec *GLS*] ista *PV* *9* perditur *PGLS*] perdetur *V* *10* haeresim *PGLS*] istam *V* de haeresi *GLS* ⟩ *PV* **6** *1* utrum + hoc ita sit *G* quidem *PLS* ⟩ *GV* *3* haereticus *PVLS* ⟩ *G* *4* et *PVG*] ex quo *LS* *5* et alienatio non tenet *PLS*] nec alienatio tenet *V*] et quod si alienet, alienatio tenet *G* probatur *PVLS*] et probat *G* *9* pro crimine haeresis *PGLS*] quod crimen haeresis *V* *12* venditio *PVLS* ⟩ *G*

[33] CONRAD SUMMENHART (Conradus), *De contractibus*, Trat. I, quaest. VII, concl. secunda: Licet per aliqua peccata homo ipso facto perdat civilem dominium rerum, non tamen per talia peccata perdit illud dominium quoad effectualem spoliationem illarum rerum, nisi sententia subsecuta. Prima pars probatur exemplis... Quartum exemplum: haereticus eo ipso quod cadit in haeresim, perdit bona sua, et efficiunt eo ipso confiscata fisco.

5. Mas, como la herejía presenta especial dificultad, establécese la SEGUNDA PROPOSICIÓN: *Según el derecho divino, el hereje no pierde el dominio de sus bienes.*

Lo admiten todos y es evidente. Porque la confiscación de bienes es una pena, y como no hay una pena en la ley divina para esta vida es claro que, por derecho divino, no se pierden los bienes por herejía.

Además, resulta esta proposición de la primera. Si por causa de infidelidad no se pierde el dominio, menos por la herejía, sobre la cual nada expresamente se ha dispuesto en el derecho divino.

6. Pero, ¿y por derecho humano? Conrado en su libro *De los contratos*,[33] parece sostener que el hereje *ipso facto*, pierde el dominio de sus bienes, de tal modo que en el fuero de la conciencia queda sin dominio. De lo cual deduce que no puede enajenar, ya que si lo hiciera la enajenación no obligaría. Es prueba de esto el capítulo *Cum secundum leges* de las Decretales, [34] donde el Papa dispone que en determinados crímenes señalados por las leyes, sus autores pierden, por el hecho de cometerlos, el dominio de sus cosas. El Papa decide que sea lo mismo en el crimen de

Et de illo quarto exemplo habetur in c. *cum secundum*, de haereticis... Nam in c. *cum secundum leges*, et c. *de haereticis*, ubi tractatur de quarto exemplo praedicto dicit Papa sic: Confiscationis tamen huius executio vel bonorum ipsorum occupatio fieri non debet per principes aut alios dominos temporales iuxta Gregorii Papae praedecessoris nostri declarationem, antequam per episcopum loci vel aliam personam ecclesiasticam, quae super hoc habeat potestatem, sententia supra eodem crimine fuerit promulgata... Tertia conclusio: Quamvis res ille qui dominium civile quis perdit propter crimina praedicta non debeant ante sententiam promulgatam tali criminoso efectualiter auferri, tamen perditio domini rerum, hos duos effectus operat etiam ante latam sententiam. Primum quod etiam ante latam sententiam, non potest illa bona alienare, et alienatio facta non tenet. Patet ex his quae deducuntur in summa baptistiniana in verbo a folio s. XVII ubi allegando directorium iuris, lib. III, tit. IX, et quaerendo a quo tempore ista bona damnatorum propter haeresim ulli homini pertineat ad fiscum et dicit quod a die commissi criminis, et ideo donatio sive alienatio facta per haereticum ante damnationem non tenet.

[34] *Sextus Decretalium* V, 2, 19 (*Corpus Iuris Canonici*, ed. Friedberg II 1077).

tenere Ioannes Andreas in dicto cap. *cum secundum leges* [35], <et videtur haberi> ex l. 4, c., De haereticis [36], ubi interdicitur haereticis venditio et donatio et omnis contractus bonorum suorum. Item leges obligant in foro conscientiae <ut docet S. Thomas (Prima Secundae, quaest. 96, art. 4)> [37].

7. *Sed pro declaratione sit* TERTIA PROPOSITIO: *Haereticus a die commissi criminis incurrit confiscationem bonorum.*

Ita tenent communiter doctores, et est determinatio Directorii (lib. 3, tit. 9) [38], et Summa Baptistana [39] in verbo absolutio, § 17, et videtur deffinitum in illo cap. *cum secundum leges* [40] et in dicta l. 4, c., De haereticis [41].

8. QUARTA PROPOSITIO: *Nihilominus quamvis constet de crimine, ante tamen condemnationem non licet fisco occupare bona haereticorum.*

Haec est etiam omnium et est determinatio dicti cap. *cum secundum leges* [42]. Immo esset contra ius divinum et naturale, ut poena daretur executioni, antequam quis condemnetur.

vitatis. Roma 1585, 2.ª pars, pag. 102, col. 1: «Bona haereticorum ipso iure a et omnis contractus bonorum suorum *GLS* ⟩ *PV* 7 *1* sit *GLS*] pono *PV* *2* confiscationem *PVG*] poenam confiscationis *LS* *3* bonorum + suorum *G* *4* communiter *PVLS*] omnes *G* *5* et *PVLS*] et ita habet *G* *6* et videtur... haereticis *PVLS* ⟩ *G* 8 *3* occupare *PLS*] accipere et occupare *V*] condemnare *G* haereticorum *GLS*] illorum *PV* *4* est *PGLS* ⟩ *V* *6* daretur *PVGL*] mandaretur *S* executioni *GLS* ⟩ *PV* quis *PVLS* ⟩ *G* condemnetur *GLS*] condemnaretur *PV* *9* ad tempus *PGLS*] a tem-

[35] IOANNES ANDREAS, *In Sextum Decretalium librum Novellae Commentaria* Venetiis 1611, vol. V, fol. 141 v, col. 1: «Apprenhensio et occupatio bonorum damnati ad saecularem iudicem spectat directe per concessionem Papae vel principis, nec aliter occupare posset».

[36] *Codex* I, 5, 4, 2-4 (*Corpus Iuris Civilis*, t. II, ed. Krueger, p. 51): «Ipsos quoque volumus amoveri ab omni liberalitate et successione quolibet titulo veniente. Praeterea non donandi, non emendi, non vendendi, non postremo contrahendi cuiquam convicto relinquimus facultatem».

[37] S. THOMAS I II, 96, 4: Utrum lex humana imponat homini necessitatem in foro conscientiae.

[38] NICOLAUS EYMERICI, O. P., *Directorium Inquisitorum haereticae pra-*

herejía. Esto mismo parece sostener Juan Andrés en dicho capítulo,[35] y lo infiere también de la ley cuarta del Código[36] en la cual se prohibe a los herejes vender, donar o celebrar contrato alguno acerca de sus bienes. Además las leyes obligan en el fuero de la conciencia, según enseña Santo Tomás.[37]

7. Para aclararlo servirá la PROPOSICION TERCERA: *El hereje incurre en la pena de confiscación de bienes desde el día en que comete su crimen.*

Esta es la opinión común de los doctores, y está determinada en el *Directorio* de Inquisidores[38] y en la *Summa Baptistana,*[39] en la palabra *absolutio,* y parece establecido en aquel capítulo *Cum secundum leges*[40] y en la mencionada ley *De haereticis.*[41]

8. CUARTA PROPOSICIÓN: *Sin embargo aunque se tenga certeza del crimen, no es lícito al fisco apoderarse de los bienes de los herejes antes de condenarlos.*

Esta es también la opinión de todos y se infiere del capítulo citado *Cum secundum leges*[42]. E incluso sería contrario al derecho divino y al natural el que se mandara ejecutar la pena antes de que fuera condenado el autor del delito.

tempore commissi criminis conficantur, et in terris ecclesiae applicantur fisco ecclesiae, in terris imperii iudicis secularis fisco, et procedit etiamsi catholicos habeant filios».

[39] *Summa* (Baptista de Salis). Novis 1484, s. v. Absolutio, 5: «Et archiepiscopus ibi dicit quod quantum ad infamian et bonorum confiscationem effectualem, et poenam corporalem infligendam necessaria est saltem sententia generalis, ut scilicet pronuntietur eum criminosum esse crimine lesae maiestatis, alias quamvis dominium bonorum suorum ipso iure vel ipso facto etiam prius amittat a die commissi criminis, non tamen ei auferuntur, nec fiet executio ablationis bonorum vel alterius poenae nisi prius sententiam saltem generalem. Haec Archiepiscopus. Idem die in crimine lesae maiestatis divinae, scilicet, in crimine haeresis propter quod bona haereticorum fiunt ipso iure confiscate, ut in c. *secundum,* de haereticis, lib. 6 iuxta glossa».

[40] *Sextus Decretalium* V, 2, 19 (*Corpus Iuris Canonici*, ed. Friedberg II 1077).

[41] *Codex* I, 4, 5, 3 (*Corpus Iuris Civilis*, t. II, ed. Krueger, p. 51), etsi non ita proprie inveniatur quaestio.

[42] *Codex* I, 5, 4, 4-5 (*Corpus Iuris Civilis*, t. II, ed. Krueger, p. 51).

Sequitur ex tertia conclusione quod, condemnatione facta etiam post mortem, retroagitur confiscatio ad tempus commissi criminis; itaque fisco aplicantur bona haeretici, non solum bona quae invenirentur tempore condemnationis, sed quae habuit tempore commissi criminis ad quemcumque pervenerit potestatem. Hoc corollarium est etiam omnium et peculiariter Panormitani in cap. finali, De haereticis [43].

Secundo, sequitur quod venditiones, donationes et omnis alia alienatio bonorum a die commissi criminis sunt invalidae. Itaque facta condemnatione, omnes rescinduntur et bona aprehenduntur a fisco, etiam pretio non restituto emptoribus. Etiam haec est omnium et <nominatim> Panormitani, ubi supra [44], et patet ex dicta l. 4, c., De haereticis [45].

9. QUINTA PROPOSITIO: *Nihilominus haereticus est dominus in foro conscientiae, [antequam condemnetur].*

Haec propositio videtur contra Conradum et Directorium et Ioannem Andream, sed tamen est propositio Sylvestri [46] in verbo haeresis, I, § 8; et tenet illam et disputat ad longum Adrianus (Quotlibeto 6, quaest. 2) [47], et idem videtur dicere Caietanus in Summa, in verbo poena [48].

Et probatur primo, quia hoc ipsum, scilicet privari in foro conscientiae, est poena; ergo nullo modo debet infligi ante condemnationem. Nec satis scio an ius humanum hoc posset facere.

---

pore *V* *10* itaque... criminis *PVG* ⟩ *LS* *13* potestatem *GLS*] haec *PV* *14* est etiam omnium et peculiariter Panormitani *G*] et etiam omnium et particulariter Panomitani *LS*] probari ex doctoribus specialiter Panorm. *P*] probari ex doctoribus praecipue ex Panornitano *V* *15* finali *GLS*] de fide *PV* *16* venditiones + et alienationes *V* *17* et... alienatio *PGLS* ⟩ *V* *19* rescinduntur + a fisco *LS* aprehenduntur a *PVG*] capiuntur ab eodem *LS* **9** *4* et + expresse contra *PV* tamen *PGLS* ⟩ *V* *10* infligi

---

[43] NICCOLAUS TUDESCHIS, *Abbatis Panormitani Commentaria in Quartum et Quintum Decretalium Libros*. Venetiis 1605, tom. VII, fol. 122 r y v

De la tercera conclusión se sigue que cuando *la condenación tiene lugar después de la muerte, se retrotrae la confiscación al día en que se cometió el crimen, estén los bienes en manos de cualquiera que sea.* Este corolario es también de todos, y en particular de Nicolás Tudeschis, en el capítulo último *De haereticis.*[43]

En segundo lugar se sigue que *las ventas, donaciones* y *toda enajenación de bienes verificadas desde el día en que se cometió el crimen son válidas.* Y así, llegada la condenación, todas esas enajenaciones son rescindidas a favor del fisco, y el mismo fisco se apodera de los bienes sin tener que restituir el precio a los compradores. También es opinión general y especialmente de Nicolás Tudeschis en el lugar citado,[44] y se deduce de la ley cuarta del *De haereticis.*[45]

9. QUINTA PROPOSICIÓN: *Sin embargo el hereje continúa dueño en el fuero de la conciencia hasta que tenga lugar su condena.*

Esta proposición parece ser contraria a la doctrina de Conrado, del *Directorio* y de Juan Andrés; pero es doctrina de Silvestre.[46] Adriano la defiende también,[47] y la discute ampliamente, y lo mismo parece opinar Cayetano en la *Summa.*[48]

Y primeramente se prueba, por la consideración de que el privar de sus derechos al hereje, aunque sólo sea en el fuero de la conciencia, es una pena; y de ningún modo debe imponerse antes de la sentencia. Estoy persuadido de que el derecho humano no puede decretar esa pena.

---

[44] Cfr. n. 43.

[45] *Codex* I, 5, 4, 4-5 (*Corpus Iuris Civilis*, t. II, ed. Krueger, p. 51.)

[46] SYLVESTER PRIERIAS, *Summa summarum*, s. v. haeresis I, 8: «bona ipsorum sunt ipso iure vel ipso facto confiscata, sed executio confiscationis vel occupatio dictorum bonorum non fiet per principes seculares donec per aliquam personam ecclesiasticam fuerit sententiatum super dicto crimine haeresis contra ipsum haereticum».

[47] ADRIANUS, *Quaestiones quotlibeticae XII.* Parisiis 1531, fol. 107 r-121 v: Responsurus ad quaestionem propositam, an transgressio humani praecepti iuris vel hominis inducat mortale peccatum.

[48] CAIETANUS, *Summa.* Lugduni 1544: «Poenam subire statutam licet non teneatur aliquis in foro conscientiae, nisi postquam ad illam damnatus est a iudice».

iudicium, non licet transferre. Patet, quia decipit emptorem et exponit eum periculo perdendi et rem et pretium, si venditor condemnetur.

Ultimo sequitur quod si re vera non esset periculum confiscationis, posset etiam licite titulo oneroso alienare, ut qui esset haereticus in Germania, et catholicus posset licite emere ab illo haeretico. Grave esset quod posset licite in aliqua civitate lutheranorum, si quis est catholicus, emere agrum ab haeretico illo nec vendere illi; quod tamen necessario esset dicendum, si omnino haereticus non est dominus in foro conscientiae.

10. Ex omnibus his sequitur conclusio: *quod barbari nec propter peccata alia mortalia nec propter peccatum infidelitatis, non impediuntur quin sint veri domini, tam publice quam privatim, nec hoc titulo possunt a christianis occupari bona terrae illorum,* ut late et eleganter deducit Caietanus (Secunda Secundae, quaest. 66, art. 8) [57].

11. Restat modo dubium, an ideo non essent domini, quia sunt *insensati* aut *amentes.*

Et circa hoc dubium est an ad hoc quod aliquis sit capax dominii requiratur usus rationis. Et Conradus quidem (lib. I, quaest. 6) [58], ponit conclusionem quod dominium convenit

in *P* 37 exponit *PVG*] ponit *LS* rem et + bona sua sive *V* 40 periculum confiscationis posset *GLS*] periculosum confiscatores possent *P*] pericolosum confessores possent *V* 41 alienare *PVLS* ⟩ *G* qui *PVGL*] si quis *S* 42 haeretico *PVG* ⟩ *LS* haeretico + grave enim esset quod posset emere ab illo *P*] grave enim esset profecto quod non posset emere ab illo *V* grave esset *PGL*] grave dico esset *V*] grave enim esset *S* 44 illo *G*] aliquo *PV* ⟩ *LS* 10 2 nec *PLS* ⟩ *VG* propter *PVLS* ⟩ *G* 3 non *PVG* ⟩ *LS* 40 occupari + et teneri *G* 5 terrae *PV*] et terrae *LS* ⟩ *G* deducit *GLS*] docet *PV* 11 1 restat *PVGL*] sed restat *S* modo dubium *VS*] nunc dubium *G*] dubium *P* ⟩ *L* ideo *PVLS*] omnino *G* 3 quod aliquis *PV*] quod aliquod subiectum *G*] ut aliquis *LS* 6 probat *PG*] probatur *VLS*

[57] CAIETANUS, II II., q. 66, 8: «Quidam autem infideles nec de iure nec de facto subsunt secundum temporalem iurisdictionem principibus christianis, ut si inveniuntur pagani qui nunquam imperio romano subditi fuerunt,

dote, no es lícito hacerlo su por su delito puede ser llevado a juicio, puesto que eso sería engañar al comprador poniéndole en riesgo de perder la cosa y el precio, si el vendedor fuese condenado.

Por último, se infiere que si realmente no hubiera peligro de confiscación puede lícitamente aun a título oneroso, enajenar sus bienes, como lícitamente puede comprárselos un católico a los herejes en Alemania. Grave cosa sería que en las ciudades de luteranos no pudieran los católicos comprar fincas o venderlas a los herejes; y, sin embargo esto es lo que habría que decir si los herejes no fueran dueños en el fuero de la conciencia.

10. De todo lo dicho se sigue esta conclusión: *Que los bárbaros ni por el pecado de infidelidad ni por otros pecados mortales se hallan impedidos de ser verdaderos dueños o señores, tanto pública como privadamente, y que por este título no pueden los cristianos apoderarse de sus bienes,* como extensa y elocuentemente enseña Cayateno en sus comentarios sobre la *Secunda secundae* [57].

11. Pero aún queda la duda de si no son dueños, porque sean idiotas o amentes.

Acerca de esto hay primero que resolver *si para que uno sea capaz de dominio se requiere el uso de razón.* Conrado[58] formula la

terras inhabitantes in quibus christianum nunquam fuit nomen. Horum namque domini, quamvis infideles, legitimi sunt sive regali, sive politico regimine gubernentur. Nec sunt propter infidelitatem a dominio suorum privati, cum dominium sit ex iure positivo, et infidelitas ex divino iure, quod non tollit ius positivum».

[58] CONRAD SUMMENHART (Conradus), *De contractibus,* tract. I, quaest. VIII, prima conclusio: «Prima igitur divisio est dominiorum: quoddam convenit creatori, quali dominio Dei est terra et plenitudo eius; quoddam vero creaturae non cognoscitivae, et hoc requiritur tam in corporibus celestibus quam etiam subcelestibus. Corpora enim celestia habent ius varias actiones exercendi in haec inferiora: motu, lumine et influentia, quod eorum ius dicitur dominium conveniens eis ratione naturalium donorum eis a Deo communicatorum. Quis enim diceret planetas et stellas non habere ius, et per consequens dominium exercendi ea ad quae Deus instituit, ut cum dicit Gen. 1, de stellis: posuit eas in firmamento coeli ut lucerent et praessent diei et nocti etc. Corpora etiam subcelestia habent multa dominia et iura,

creaturae irrationali, tam sensibili quam insensibili. Probat, quia dominium nihil aliud est quam ius utendi re in usum suum. Sed bruta habent hoc ius super herbas et plantas (Gen. 1, [29,30]): *Ecce dedi vobis omnem herbam afferentem semen super terram, et universa ligna, quae habent in semetipsis sementem generis sui, ut sint vobis in escam, et cunctis animantibus terrae.* Item astra habent ius illuminandi (Gen. 1, [17,18]): *Posuit in firmamento caeli, ut lucerent [super terram] et praeessent diei ac nocti.* Et leo habet dominium super alia animalia gressibilia, unde rex animantium vocatur. Et aquila est rex inter omnes volucres, unde (Psalm. 103, [17]): *Herodii domus dux est eorum.* Eiusdem sententiae est Sylvester in verbo *dominium*, in principio, ubi dicit quod elementa dominantur invicem [59].

Sed respondeo per propositiones:

12. PRIMA PROPOSITIO: *Creaturae irrationales non possunt habere dominium.*

Patet, quia dominium est ius, ut fatetur etiam Conradus. Sed creaturae irrationales non possunt habere ius. Ergo nec dominium. Probatur minor, quia non possunt pati iniuriam; ergo non habent ius. Probatur assumptum, quia qui prohiberet lupum aut leonem a praeda vel <bovem> a pastu,

8 hoc ius *G*] hoc usum *PV*] ius *LS* *14* alia *PVG*] omnia *LS* *15* unde rex animantium vocatur *G*] unde et rex animantium vocatur *LS*] et rex eorum appellatur *PV* *16* rex inter omnes volucres *G*] rex omnium animalium *PV*] domina inter volucres *LS* *17* eiusdem sententiae est *GLS*] et idem dicit *PV* **12** *2* propositio *VG* ⟩ *PLS* irrationales *PGLS*] rationales *V* *4* patet + hoc *PV* *11* haberent *PVG*] habent *LS* ergo qui

et quodlibet elementum habet ius occupandi certum locum in universo, adeo ut naturaliter illuc tendant, et alia inde naturaliter expellere nitantur. Ius etiam agendi in contrarium sui corruptivum, vel saltem ad resistendum eidem. Similiter et corpora mixta ius et dominium habent varios effectus cadendi, ut videmus in gemmis et aliis huiusmodi. Aliud vero convenit creaturae cognoscitivae. Et tale quoddam convenit creature irrationali quale habent animalia irrationalia quarum generale dominium est ius accipiendi scam suae

conclusión de que el dominio es posible en las criaturas irracionales tanto sensibles como insensibles. Y lo prueba, porque el dominio no es más que el derecho de usar una cosa para la propia utilidad. Ahora bien, los animales tienen derecho sobre las hierbas y las plantas; dice el Génesis: *He aquí que os doy toda hierba que da simiente que existe sobre la haz de la tierra; y todo árbol en que hay simiente de su clase para que os sirvan de comida a vosotros y a todos los animales de la tierra.* Además las estrellas tienen el derecho de iluminar: *Las colocó en el firmamento del cielo para que alumbraran y presidieran durante el día y durante la noche.* Y el león tiene dominio sobre todos los animales que andan sobre la tierra por lo que es llamado el rey de los animales. Y el águila es la señora de las aves por lo cual el salmo dice: *La casa del águila es su guía.* De la misma opinión es Silvestre en la palabra dominio, donde afirma que los elementos se dominan entre sí.[59]

Pero yo respondo con las siguientes proposiciones:

12. PRIMERA PROPOSICIÓN: *Las criaturas irracionales no pueden tener dominio.*

Porque el dominio es un derecho, como reconoce el mismo Conrado. Ahora bien, las criaturas irracionales no pueden tener derechos, luego tampoco dominio. Se prueba la menor. Ellas no pueden recibir injusticia, luego carecen de derechos. Y la prueba de esta afirmación consiste en que no haría injusticia aquel que

vitae conservativam, quod habent ratione naturalis dominii, scilicet existentiae a Deo eis concessae, ratione cuius tamquam tituli convenit eis illam capere; immo etiam divina concessione eis convenit, Gen. 1: ecce dedit vobis omnem herbam etc. et infra: ut sint vobis in scam et cunctis animalibus terrae omnique volucri coeli et universis quae moventur in terra, et in quibus est alia vivens ut habeat ad vescendum. Animalia etiam habent quoddam specialia dominia, ut leo super animalia gressibilia, adeo ut rex naturalis animalium censeatur, et herodius supra alia volatilia habet dominium, iuxta illud psalmi: herodii domus dux est eorum.»

[59] SYLVESTER PRIERIAS, *Summa summarum*, s. v. dominium: «et sic solus homo inter inferiora dicitur dominus sui actus et non liberum, et sic elementa invicem dominantur vicissim».

non faceret ei iniuriam, nec qui claudit fenestram ne sol illu-
10 minet, facit iniuriam soli. Et confirmatur, quia si bruta haberent dominium, ergo qui tolleret herbam cervo, faceret furtum, quia capit alienum, invito domino.

Item, ferae non habent dominium sui. Ergo multo minus aliarum rerum. Assumptum probatur, quia licet eas impune
15 interficere et etiam animi gratia. Unde etiam Philosophus (primo Politicorum) ait quod venatio ferarum est iusta et naturalis [60].

Item, ipsae ferae et omnia irrationalia sunt hominis per proprietatem multo magis quam servi. Ergo, si servi non
20 possunt habere aliquid suum, multo minus irrationalia.

Et confirmatur propositio auctoritate S. Thomae (Prima Secundae, quaest I, art. 1 et 2, et quaest. 6, art. 2, et Contra Gentiles, cap. 110): Sola creatura rationalis habet dominium sui actus [61], quia, ut ipse etiam dicit (Prima Parte, quaest. 82,
25 art. 1, ad tertium) ⌈per hoc aliquis est dominus suorum actuum, quia potest hoc vel illud eligere [62]; unde etiam, ut ibidem dicit, appetitus circa ultimum finem non sumus

PLS] qui *V*] ergo si *G* cervo + facit ei iniuriam et *V* *12* alienum *VGLS*] alimentum *P* *13* item + quia *PV* *14* aliarum rerum *GLS*] aliorum a se *PV* *15* interficere *PVLS*] interficerem *G* et etiam *PV*] etiam *LS* ⟩ *G* *16* politicorum *PGLS*] ethicorum *V* ferarum *PGLS* ⟩ *V* *18* ipsae *GLS*] quia *V* ⟩ *P* hominis per proprietatem *GL*] sub hominis potestate *PVS* *20* suum multum minus irrationabilia *GLS*] suum ergo nec ferae *P*] sui ergo nec ferae *V* *29* aliarum rerum *GLS*] aliorum *PV* videatur *PVLS*⟩

[63] ARISTOTELES, *Politica* I, 8, 1256 b, 15-30: ὥστε ὁμοίως δῆλον ὅτι καὶ γενομένοις οἰητέον τά τε φυτὰ τῶν ζῴων ἕνεκεν εἶναι καὶ τὰ ἄλλα ζῷα τῶν ἀνθρώπων χάριν, τὰ μὲν ἥμερα καὶ διὰ τὴν χρῆσιν καὶ διὰ τὴν τροφήν τῶν δὲ ἀγρίων, εἰ μὴ πάντα, ἀλλὰ τά γε πλεῖστα τῆς τροφῆς καὶ ἄλλης βοηθείας ἕνεκεν, ἵνα καὶ ἐσθὴς καὶ ἄλλα ὄργανα γίνηται ἐξ αὐτῶν. εἰ οὖν ἡ φύσις μηδὲν μήτε ἀτελὲς ποιεῖ μήτε μάτην, ἀναγκαῖον τῶν ἀνθρώπων ἕνεκεν αὐτα πάντα πεποιηκέναι τὴν φύσιν· διὸ καὶ ἡ πολεμικὴ φύσει κτητική πως ἔσται, ἡ γὰρ θηρευτικὴ μέρος αὐτῆς ᾗ δεῖχρῆσθαι πρὸς τε τὰ θηρία καὶ τῶν ἀνθρώπων ὅσοι πεφυκότες ἄρχεσθαι μὴ θέλουσιν, ὡς φύσει δίκαιον τοῦτον ὄντα τὸν πόλεμον. (Consecuentemente, deduciremos

impidiera al lobo o al león la presa, o al buey el pasto, como tampoco injuria al sol quien cierre la ventana para que no entre su luz. Y lo confirma el hecho de que si los animales tuvieran dominio, el que privara al ciervo de la hierba, cometería un hurto, ya que cogería lo ajeno contra la voluntad de su dueño.

Además, las fieras no tienen dominio sobre sí mismas, luego mucho menos sobre las otras cosas. Se prueba, por el hecho de que es lícito matarlas, hasta por diversión; y por esto dice el filósofo que la caza de las fieras es justa y natural.[60]

Además, las mismas fieras y todos los irracionales se hallan bajo la potestad del hombre mucho más que los siervos; y si los siervos nada pueden tener como suyo, mucho menos podrán los irracionales.

Y se confirma la tesis con la autoridad de Santo Tomás, quien dice que únicamente las criaturas racionales tienen dominio sobre sus actos,[61] pues como él dice «uno es dueño de sus actos cuando puede elegir esto o aquello» [62] Y allí mismo añade: que no somos dueños en lo que se refiere al apetito hacia el último fin. Y si los animales no tienen dominio sobre sus actos, tampoco lo tendrán

con certeza que, de igual modo, las plantas son para los animales y los demás animales existen para el hombre; los domésticos para usarlos y comerlos; los salvajes, al menos en su mayor parte, si no todos, para alimento y cubrir otras necesidades proporcionando vestidos y útiles varios. Por tanto, como la naturaleza nada hace imperfecto o innecesario, forzosamente creó estos seres para el hombre. Así el arte de la guerra es en cierta medida adquisitivo, por ser el arte de cazar una de sus facetas y que debe usarse frente a los animales salvajes y frente a aquellos hombres que no quieren ser gobernados pese a haber nacido para ello, pues este tipo de guerra es, naturalmente, justa).

[61] S. THOMAS I II, 1,1: «Differt autem homo ab aliis irrationalibus creaturis in hoc quod est suorum actuum dominus». I II, 1,2: «Illa ergo quae rationem habent se ipsa movent ad finem: quia habent dominium suorum actuum per liberum arbitrium quod est facultas voluntatis et rationis». I II, 6,2: «ex hoc contingit quod homo est dominus sui actus habet deliberationem de suis actibus» *Contra Gentiles* 3,110: «Corpora enim et omnia quae ratione aguntur tantum, et non agunt seipsa; non enim sui actus dominium habent».

[62] S. THOMAS, I, II, 82, 1 ad 3: «quod sumus domini nostrorum actuum secundum quod possumus hoc vel illud eligere».

domini]. Si ergo bruta non habent dominium suorum actuum, ergo nec aliarum rerum. Et licet disputatio videatur de nomine, certe hoc est valde improprie loqui et praeter communem modum loquendi <tribuere dominium irrationalibus>. Non enim dicimus aliquem esse dominum, nisi eius quod situm est in sua facultate. Ita enim loquimur: non est in mea facultate, non est in mea potestate, quando non sum dominus. Bruta autem cum non moveant se, sed potius moveantur, ut S. Thomas ait (Prima Secundae, ubi supra) [63], eadem ratione nec habent dominium.

Nec valet quod Sylvester dicit quod dominium aliquando non dicit ius, sed solam potentiam, et hoc modo ignis habet dominium in aquam. Si enim hoc satis est ad dominium, ergo latro habet dominium ad interficiendum hominem, quia habet potentiam ad hoc <et fur habet potentiam ad capiendum pecuniam>. Quod autem dicit astra dominari et leonem esse regem, certum est dictum metaphorice et per translationem.

Sed potest videri dubium de puero ante usum rationis, an possit esse dominus, quia videtur nihil differre ab irrationalibus. Et Apostolus (ad Gal. 4, [1]); *Quanto tempore heres parvulus est, nihil differt a servo*; sed servus non est dominus; ergo nec puer.

13. SECUNDA PROPOSITIO: *Pueri ante usum rationis possunt esse domini.*

Hoc patet, quia possunt pati iniuriam; ergo habent ius rerum; ergo est illis dominium, quod nihil aliud est quam ius. Item bona pupillorum non sunt in bonis tutorum, et

appareat *G* 30 certe *PGLS* ⟩ *V* loqui *PVLS* ⟩ *G* 32 nisi *PGLS*] nec *V* 33 situm *PLS* ⟩ *VG* est in sua facultate *PGLS*] si tamen in sua potestate et facultate mansit *V* ita enim *GL*] ita *PV*] nam ita *S* est... facultate *PVLS* ⟩ *G* 34 quando *PVLS*] quia *G* 35 moveantur + ab alio *PV* 39 potentiam *GLS*] potestatem *PV* habet + potestatem et *V* 40 ad dominium *GLS* ⟩ *PV* 42 potentiam *PGLS*] potestatem *V* 44 dictum *GL*] hoc dictum esse *PVS* per translationem *GLS*] non proprie *V* ⟩ *P* 50 nec puer *PVG*] etc *LS* **13** 3 patet *GLS*] probatur *PV* 4 est illis *G*] et *LS*] habent *PV* est *PGLS*] videtur *V* 5 pupillorum *GLS*]

sobre las demás cosas. Y aunque parezca sólo cuestión de nombre, es ciertamente muy impropio y ajeno al lenguaje común el atribuir dominio a los seres irracionales, pues no decimos que nadie sea dueño sino de aquello que está bajo su poder. Por eso decimos: *No está en mis posibilidades, no está en mi poder*, cuando no soy dueño de lo que se trata. Y como los animales no se mueven a sí mismos, sino que más bien son movidos, como nota Santo Tomás en el lugar citado,[63] por esta razón carecen de dominio.

Y no vale lo que dice Silvestre, que a veces *dominio* no significa derecho, sino simple poder, y de este modo el fuego tiene dominio sobre el agua. Si para el dominio bastare esto, el asesino tendría dominio para matar hombres, y el ladrón para robar el dinero, pues para ello tienen poder. En cuanto a atribuir dominio a los astros o decir que el león es rey, es evidente que se trata solo de expresiones metafóricas y por traslación.

Pero cabe la duda de *si el niño puede tener dominio antes del uso de razón*. Porque parece que en nada se diferencia de los irracionales. Dice el Apóstol a los Gálatas. *Mientras el heredero es niño, en nada se diferencia del siervo*. Y como el siervo no puede ser dueño; luego, tampoco el niño.

13. SEGUNDA PROPOSICIÓN: *Los niños antes del uso de razón, pueden ser dueños.*

Esto se infiere de que tienen capacidad de ser tratados con injusticia; luego tienen derecho sobre las casas y, por consiguiente, dominio, que no es otra cosa que un derecho. Además, los bienes

[63] S. THOMAS, I, II, 1, 1 et 2; I II, 6, 2. Cfr. n. 61.

habent dominos, et non alios; ergo pupillos. Item pupilli sunt haeredes. Sed heres succedit in ius defuncti et est dominus hereditatis (l. *cum heres* ff., De diversis temporalibus praescriptionibus [64], et Inst., De heredum qualitate et differentia, § finalis) [65]. Item diximus quod fundamentum dominii est imago Dei, quae adhuc est in pueris, et Apostolus eodem loco (ad. Gal. 4, [1]): *Quanto tempore heres parvulus est, nihil differt a servo, cum sit dominus omnium.* Nec est idem de creatura irrationali, quia puer non est propter alium, sed propter se, sicut est brutum.

Sed de amentibus quid? Dico de perpetuo amentibus, quod nec habent nec est spes quod sint habituri usum rationis. Et sit

14. TERTIA PROPOSITIO: *Videtur adhuc quod possint esse domini, quia possunt pati iniuriam, ergo habent ius. Sed hoc remitto ad iurisconsultos utrum possint habere dominium civile.*

15. *Et quicquid sit de hoc, sit* QUARTA PROPOSITIO: *Nec ex hac parte impediuntur barbari ne sint veri domini.*

Probatur, quia secundum rei veritatem non sunt amentes, sed habent pro suo modo usum rationis. Patet, quia habent ordinem aliquem in suis rebus, postquam habent civitates quae ordine constant, et habent matrimonia distincta, magistratus, dominos, leges, opificia, commutationes, quae omnia requirunt usum rationis; item religionis speciem. Item

parvulorum *PV* 6 et non alios *PVS* ⟩ *GL* pupilli *PVG*] pueri *LS* 7 heres + est qui *LS* ius defuncti *GLS*] defuncti hereditatem *P*] hereditatem *V* et *G*] et qui *LS*] ergo *PV* 10 item + quia *V* 11 quae + quidem *V* pueris + ergo patet ex apostolo *V* 12 eodem loco *PLS* ⟩ *VG* 16 dico *PVLS*] respondeo *G* 17 quod... rationis *G*] quod habent nec est spes habituros usum rationis *L*] habent nec est spes habituros usum rationis *S*] quibus nec est usus rationis nec possunt habere *PV* **14** 1 propositio + de istis *G* **15** 3 ne *GLS*] quin *PV* veri *VGLS* ⟩ *P* 5 pro... rationis *HGALS*] iudicum eo modo quo omnes illi habent *P*] iudicium eo modo quo omnes alii habent *V* 7 quae ordine constant *HGLS* ⟩ *PVA* distincta *HGLS* ⟩ *PVA* 9 item... rationis *PVALS* ⟩ *G* 14 fuissent sine culpa

de los pupilos no se confunden con los bienes de los tutores; y tienen sus dueños que no son otros que los mismos pupilos. Además, los niños son herederos, y heredero es el que sucede al difunto en el derecho, y es el dueño de la herencia [64], [65]. Ya dijimos que el fundamento del dominio es ser imagen de Dios, y esa imagen también se halla en los niños Y el Apóstol dice en el lugar citado *Mientras el heredero es niño, en nada se diferencia del siervo, con ser dueño de todo.* Y no es lo mismo que la criatura irracional, porque no existe el niño para bien de otro, como sucede con los animales, sino que tienen personalidad propia.

Mas *¿qué decir de los dementes?* Hablo de aquellos a los que falta permanentemente la razón y no existe esperanza de que lleguen al uso de la razón. Sobre ellos formulo la

14. TERCERA PROPOSICIÓN: *Parece que también pueden ser dueños los dementes, puesto que pueden padecer injusticia; luego tienen derechos.* Acerca de si pueden o no tener dominio civil, me remito a los juristas.

15. Sea de esto lo que quiera, formulamos la CUARTA PROPOSICIÓN: *Tampoco por esta causa los bárbaros se hallan impedidos de ser verdaderos dueños.*

Se prueba, porque en realidad no son idiotas, sino que tienen, a su modo, uso de razón. Es evidente que tienen cierto orden en sus cosas: que tienen ciudades debidamente regidas, matrimonios bien definidos, magistrados, señores, leyes, profesores, industrias, comercio; todo lo cual requiere uso de razón. Además, tienen, también una forma de religión, y no yerran tampoco en las cosas

[64] *Digesta* 44, 3, 11 (*Corpus Iuris Civilis*, t. I, ed. Mommsem-Krueger, 759).

[65] *Institutiones* II, 19,7 (*Corpus Iuris Civilis*, t. I, ed. Krueger, p. 23).

non errant in rebus, quae aliis sunt evidentes, quod est indicium usus rationis. Item Deus et natura non deficiunt in necessariis pro magna parte speciei. Praecipuum autem in homine est ratio, et frustra est potentia, quae non reducitur ad actum. Item fuissent sine culpa sua tot millibus annorum extra statum salutis, cum essent nati in peccato et non haberent baptismum nec usum rationis ad quaerendum necessaria ad salutem. Unde quod videantur tam insensati et hebetes, puto maxima ex parte venire ex mala et barbara educatione, cum etiam apud nos videamus multos rusticorum parum differentes a brutis animantibus.

16. Restat ergo ex omnibus dictis quod sine dubio barbari erant et publice et privatim ita veri domini, sicut christiani; nec hoc titulo potuerunt spoliari aut principes aut privati rebus suis, quod non essent veri domini. Et grave esset negare illis qui nunquam aliquid iniuriae unquam fecerunt, quod concedimus de saracenis et iudaeis, perpetuis hostibus religionis christianae, quos non negamus habere dominium rerum suarum, si alias non occupaverunt terras christianorum.

Superest respondere ad argumenta in contrarium, ubi arguebatur quod isti sunt servi a natura, quia parum valent ratione ad regendum <etiam> se ipsos [66]. Ad hoc respondeo quod certe Aristoteles non intellexit quod

PVLS] quia si non habuissent usum rationis essent sine culpa *G* *15* extra statum salutis *GLS*] sine statu salutis extra ipsum *PV* haberent... salutem *GLS*] haberent usum rationis ad quaerendum baptismum nec ad quaerendum necessaria ad salutem *P*] haberent usum rationis ad quaerendum baptismum vel aliquod remedium necessarium ad salutem *V* *18* venire *GLS*] esse *PVA* et barbara *PGLS*⟩ *VA* *19* rusticorum *PGLSA*] rusticos *V* **16** *2* et... et *GLS*] tamquam *PV* *3* ita *GLS* ⟩ *PV* sicut *GLS*] sed *PV* *4* spoliari *PGLS*] spoliare illos *V* aut principes... domini *PVLS*] a christianis de rebus et possessionibus suis *G* *5* esset + hoc *G* *6* nunquam aliquid iniuriae unquam *G*] nunquam iniuriae unquam *P*] nunquam iniuriae quicquam *V*] nihil iniuriae unquam *LS* *7* de *PVG* ⟩ *LS* et iudaeis *GLS* ⟩ *PV* *8* dominium *PVG*] vera dominia *LS* *11* sunt *HG*] videntur *LS* ubi... natura *GLS* ⟩ *PV* *12* valent *PVALS*] vigent *G* *12* seipsos *GLS* ⟩ *PV* *13*

que son evidentes a otros, lo que es un indicio de uso de razón. Dios y la naturaleza no les abandonan en lo que es indispensable para la especie; y lo principal en el hombre es la razón, y es inútil la potencia que no se reduce al acto. Asímismo, hubieran estado tantos miles de años, sin culpa suya, fuera del estado de salvación, puesto que han nacido en pecado y carecen del bautismo, y no tendrían uso de razón para investigar lo necesario para la salvación. Por lo que creo que el hecho de que nos parezcan tan idiotas y romos proviene en su mayor parte de su mala y bárbara educación, pues también entre nosotros vemos que muchos hombres del campo bien poco se diferencian de los brutos animales.

16. De todo lo dicho, resulta que los bárbaros eran, sin duda alguna, verdaderos dueños pública y privadamente, de igual modo que los cristianos, y que tampoco por este título ni los particulares ni sus príncipes pudieron ser despojados de sus posesiones, como si no fueran verdaderos dueños. Y sería inicuo negar a éstos que nunca nos hicieron daño alguno, lo que otorgamos a los sarracenos y judíos, enemigos perpetuos de la religión cristiana, a los cuales no negamos que tengan verdadero dominio sobre sus cosas que no sean de las ocupadas a los cristianos.

Falta responder a los argumentos contrarios, en los cuales se decía que estos bárbaros son esclavos por naturaleza, porque de poco le vale la razón para gobernarse aun a sí mismos [66] Contesto que Aristóteles ciertamente no quiso afirmar que los

[66] ARISTOTELES, *Politica* I, 2, 1254 a 13-15: τίς μὲν οὖν ἡ φύσις τοῦ δούλου καὶ τίς ἡ δύναμις ἐκ τούτων δῆλον· ὁ γὰρ μὴ αὑτοῦ φύσει ἀλλ' ἄλλου, ἄνθρωπος ὤν, οὗτος φύσει δοῦλος ἐστιν. (De esto se deriva claramente cuál es la naturaleza y la facultad del esclavo; el que naturalmente no pertenece a sí mismo, sino a otro, siendo hombre, ese tal es esclavo de modo natural).

tales, qui parum valent <ingenio>, sint natura alieni iuris et non habeant dominium et sui et aliarum rerum; haec enim est servitus civilis et legitima, quia nullus est servus a natura [67]. Nec vult Philosophus quod, si qui sunt anatura parum mente validi quod liceat occupare patrimonia illorum et illos redigere in servitutem et venales facere; sed vult docere quod a natura est in illis necessitas, qua indigent ab aliis regi et gubernari, [68] et bonum est illis subdi aliis, sicut filii indigent subici parentibus ante adultam aetatem, et uxor viro. [69] Et quod haec sit intentio Philosophi patet, quia eodem modo dicit quod a natura sunt aliqui domini, scilicet qui vigent intellectu. [70] Certum est autem quod non intellegit quod tales possint sibi arripere imperium in alios illo titulo, quod sint sapientiores, sed quia a natura habent facultatem, ad imperandum et regendum. Et sic, dato quod isti barbari sint ita inepti et hebetes, ut dicitur, non ideo negandum est habere verum dominium, nec sunt in numero servorum <civilium> habendi. Verum est quod ex hac ratione et titulo posset oriri aliquod ius ad subiciendum eos, ut infra dicemus. Restat ergo conclusio certa quod, antequam hispani ad illos venissent, illi erant veri domini, et publice et privatim.

certe *PHGLS* ⟩ *V* *14* qui parum valent *G*] qui parum valent ingenio *ALS* ⟩ *HPV* natura alieni iuris *HLS*] a natura alieni iuris *PVGA* *15* et *PVHLS* + quod *GA* dominium *PHGALS* ⟩ *V* *17* quod *PVHGAL* ⟩ *S* a natura *PVGA*] natura *HLS* *18* occupare *PHG*] occupare bona illorum ut *V*] bona illorum et *A*] bona et *LS* *20* docere + philosophus *PVA* qua *PVHG*] propter quam *LS* *24* eodem modo dicit *HLS*] idem dicit *PV*] idem philosophus dicit in eodem loco *G* natura *HLS*] a natura *PVG* *25* qui vigent *PVH*] valent *GLS* intellegit *PVHLS*] vult intellegere *G* *26* possint *PVH*] possunt *G*] possent *LS* *27* sapientiores *HLS*] sapientes *PVG* a natura *PVG*] natura *HLS* *28* ad imperandum et regendum *H*] regendi in alios *G*] regendi et specialem gratiam ad hoc *PV*] ut possint imperare et regere *LS* sic *HGLS*] ideo *PV* *29* ut dicitur *HLS*] ut dicunt *G*] ut possint imperare *PV* est + illos *PV* *32* infra *GLS* ⟩ *PV* *33* ergo *PGH*] ergo nunc *V*] nunc *S* ⟩ *L*.

[67] ARISTOTELES, *Politica* I, 6, 1255 a: διχῶς γὰρ λέγεται τὸ δουλεύειν καὶ ὁ δοῦλος· ἔστι γάρ τις καὶ κατὰ νόμον δοῦλος καὶ δουλεύων· ὁ γὰρ νόμος

que tienen poco entendimiento son por naturaleza esclavos y que no tienen dominio sobre sí y sus cosas. Esta es la servidumbre civil y legítima que no hace a nadie siervo por naturaleza.[67] Tampoco quiere decir el filósofo que puedan ser privados de sus bienes, reducidos a esclavitud y vendidos aquellos que por naturaleza son cortos y de escasa inteligencia. Quiso decir que hay en ellos una necesidad natural de ser regidos y gobernados por otros [68], siéndoles muy provechoso el estar sometidos a otros, como los hijos necesitan estar sometidos a los padres y la mujer al marido[69]. Y que ésta sea la intención del filósofo es claro; porque del mismo modo dice que hay algunos que por naturaleza son señores, es decir, los que están dotados de inteligencia poderosa [70]. Y es cierto que no entiende aquí que estos tales puedan arrogarse el imperio sobre los demás por ser más sabios, sino porque han recibido de la naturaleza facultades para regir y gobernar a los otros. Y así, aun supuesto que estos bárbaros sean tan ineptos y brutos como se dice, no por eso debe negárseles que tienen verdadero dominio, y que hayan de ser incluídos en la categoría de los siervos civiles. Verdad es, no obstante, que por esta razón y motivo hay algún derecho para someterlos según diremos después. Resulta, pues, esta conclusión cierta: que antes de la llegada de los españoles, eran ellos verdaderos señores, pública y privadamente.

ὁμολογία τίς ἐστιν, ἐν ᾧ τὰ κατὰ πόλεμον κρατούμενα τῶν κρατούντων εἶναί φασιν. (Pues las palabras «esclavitud» y «esclavo» tienen dos significados; hay también ciertamente esclavitud y esclavos en virtud de una ley, y tal ley es el criterio según cual lo capturado en guerra es de los vencedores).

[68] ARISTOTELES, *Politica* I, 2, 1255 b, 4-9. Cfr. textum in n. 13.

[69] ARISTOTELES, *Politica* I, 12, 1259 a-1259 b: καὶ γὰρ γυναικὸς ἄρχειν καὶ τέκνον... τὸ τε γὰρ ἄρρεν φύσει τοῦ θήλεος ἡγεμονικώτερον, εἰ μή που συνέστηκε παρὰ φύσιν, καὶ τὸ πρεσβύτερον καὶ τέλειον τοῦ νεωτέρου καὶ ἀτελοῦς

(Se gobierna a la mujer y a los hijos... pues, salvo excepciones antinaturales, gobernar está mejor al varón que a la hembra, y al maduro y experto que al joven e inmaturo).

[70] ARISTOTELES, *Política* I, 2, 1252 a: τὸ μὲν γὰρ δυνάμενον τῇ διανοίᾳ προορᾶν ἄρχον φύσει καὶ δεσπότον φύσει. (El que está capacitado para usar de la inteligencia, es por naturaleza jefe o señor).

[SECTIO SECUNDA]

DE TITULIS NON LEGITIMIS, QUIBUS BARBARI NOVI ORBIS VENIRE POTUERINT IN DICIONEM HISPANORUM

1. Primus titulus posset esse quod Imperator est dominus mundi.

2. Imperator non est dominus totius orbis.

3. Imperator, licet esse dominus mundi, non ob id posset occupare provincias barbarorum, et constituere novos dominos et veteres deponere vel vectigalia capere.

4. Secundus titulus qui praetenditur est ex parte Summi Pontificis.

5. Papa non est dominus civilis aut temporalis totius orbis, loquendo proprie de dominio et potestate civili.

6. Summus Pontifex, quamvis haberet potestatem saecularem in mundum, non posset eam dare principibus saecularibus.

7. Papa habet potestatem temporalem in ordine ad spiritualia.

8. Papa nullam potestatem temporalem habet in barbaros indos neque in alios infideles.

9. Barbari, si nolint recognoscere dominium aliquod Papae, non ob id potest eis bellum inferri et illorum bona occupari.

10. Tertius titulus qui praetenditur est iure inventionis et hoc solo titulo primo navigavit Columbus Genuensis.

11. Quartus titulus praetenditur, quia nolunt recipere fidem Christi, cum tamen proponatur eis et sub obtestationibus admoneantur ut recipiant.

12. Barbari, priusquam aliquid audissent de fide, non peccabant peccato infidelitatis eo quod non crederent in Christum.

13. Qui nunquam audierunt quicquam, dato quod alias sint peccatores, ignorant invincibiliter.

14. Ignorantia ad hoc quod alicui imputaretur et sit peccatum vel vincibilis, quid requiratur.

15. Barbari non ad primum fidei christianae nuntium tenentur credere, ita ut peccent mortaliter non credentes Christi evangelium, solum per simplicem enuntiationem.

[CAPÍTULO SEGUNDO]

DE LOS TITULOS NO LEGITIMOS POR LOS CUALES LOS BARBAROS DEL NUEVO MUNDO PUDIERON VENIR AL PODER DE LOS ESPAÑOLES

1. El primer título podría ser que el Emperador es el dueño del mundo.

2. El Emperador no es el señor del orbe.

3. Aun suponiendo que el Emperador fuese señor del mundo, no por eso podría ocupar las provincias de los bárbaros y establecer nuevos gobernantes quitando a los antiguos y cobrar impuestos.

4. El segundo título que se alega es la autoridad del Sumo Pontífice.

5. El Papa no es señor civil o temporal de todo el orbe hablando de dominio y potestad civil en sentido propio.

6. Aun admitiendo que el Sumo Pontífice tuviera esta potestad política sobre todo el orbe, no podría transmitirla a los príncipes seculares.

7. El Papa tiene potestad temporal en orden a las cosas espirituales.

8. El Papa no tiene ningún poder temporal sobre los indios ni sobre los demás infieles.

9. Aunque los bárbaros no quisieran reconocer ningún dominio al Papa, no se puede por ello hacerles la guerra ni apoderarse de sus bienes.

10. El tercer título que se alega es el derecho del descubrimiento; y con solo él se hizo a la mar, primero, Colón el Genovés.

11. Se alega un cuarto título: que no quieren recibir la fe de Cristo, no obstante habérsela propuesto y exhortado con insistentes ruegos a recibirla.

12. Antes de tener noticia alguna de la fe de Cristo, no cometían los bárbaros pecado de infidelidad por no creer en Cristo.

13. Los que nunca oyeron hablar de la fe, por muy pecadores que por otra parte sean, ignoran invenciblemente.

14. Qué se requiere para que la ignorancia sea vencible o pecaminosa.

15. Los bárbaros no están obligados a creer en la fe de Cristo al primer anuncio que se les haga, de modo que pequen mortalmente por no creer el evangelio de Cristo que simplemente se les anuncia.

16. Barbaris si simpliciter fides anuntiaretur et proponeretur, et nollent statim recipere, hac ratione non possent hispani illis bellum inferre, neque iure belli contra eos agere.

17. Si barbari rogati et admoniti ut audiant pacifice loquentes de religione, nolunt audire, non excusantur a peccato mortali.

18. Barbari quando tenerentur recipere Christi fidem sub mortalis peccati poena.

19. Barbari an hactenus ita proposita et annuntiata fuerit fides christiana, ut teneantur credere sub novo peccato, non satis liquet secundum auctorem.

20. Barbaris, etsi quantumcumque fides annuntiata probabiliter et sufficienter fuerit et noluerint eam recipere, non tamen ob id licet eos bello persequi et bonis suis spoliare.

21. Quintus titulus est peccata ipsorum barbarorum.

22. Principes christiani non possunt, etiam auctoritate Papae, coercere barbaros a peccatis contra legem naturae nec ratione illorum eos punire.

23. Sextus titulus pretenditur, scilicet per electionem voluntariam.

24. Septimus titulus posset praetendi ex speciali dono Dei.

Supposito ergo quod sunt vel erant veri domini, superest videre quo titulo potuerunt hispani venire in possessionem illorum vel illius regionis.

Et primo, referam titulos, qui possint praetendi, sed non idonei nec legitimi.

Secundo, ponam alios titulos legitimos, quibus potuerint barbari venire in dicionem hispanorum.

<Sunt autem septem tituli, qui possunt praetendi, sed non idonei, septem autem alii vel octo iusti et legitimi>.

PRIMUS TITULUS

1. *Primus ergo titulus posset esse quod* Imperator *est dominus mundi* et sic, dato quod tempore praeterito esset aliquid vitii, iam esset purgatum in Caesare Imperatore

---

1 *4* esset *PVG*] fuisset *LS* *5* sit *PVLS*] esset *G* *7* habent *PVLS*

16. Si simplemente se anuncia y propone la fe a los bárbaros y no la abrazan inmediatamente, no es razón suficiente para que los españoles puedan hacerles la guerra ni proceder contra ellos por derecho de guerra.

17. Si habiendo rogado y amonestado a los bárbaros para que escuchen pacíficamente a los predicadores de la religión, no quisieran oírlos, no pueden ser excusados de pecado mortal.

18. Cuándo están obligados los bárbaros a recibir la fe de Cristo bajo pena de pecado mortal.

19. No está muy convencido el autor de que la fe cristiana haya sido hasta el presente propuesta de tal manera y anunciada a los bárbaros, que estén obligados a creerla bajo nuevo pecado.

20. Aunque la fe haya sido anunciada a los bárbaros de un modo probable y suficiente, y éstos no la hayan querido recibir, no es lícito, por esta razón, hacerles la guerra ni despojarles de sus bienes.

21. El quinto título es los pecados de los mismos bárbaros.

22. Los príncipes cristianos, ni aun con la autoridad del Papa, pueden apartar por la fuerza a los bárbaros de los pecados contra la ley natural, ni castigarlos por esta causa.

23. El sexto título que se alega es la elección voluntaria.

24. El séptimo título que podría invocarse es que hubo una donación especial de Dios.

Demostrado ya que aquellos bárbaros eran verdaderos dueños, queda por ver con qué derecho pudieron los españoles entrar en posesión de los mismos y de sus tierras.

Examinaré primero los títulos que pueden alegarse, pero que no son suficientes ni legítimos.

En segundo lugar, indicaré aquellos otros títulos legítimos, en virtud de los cuales han podido quedar sometidos a España.

Los alegados, pero no idóneos, son siete; los otros, justos y legítimos, son siete también, o quizá ocho.

PRIMER TITULO

1. El primer título *podría ser que el Emperador es el dueño de todo el mundo*, añadiéndose que si en tiempo pasado pudo oponerse algún vicio en tal dominio está ya ahora subsanado

christianissimo. Nam dato quod ita sit quod sint veri domini, possent habere superiores dominos sicut inferiores principes habent regem et aliqui reges habent Imperatorem, unde in eandem rem possunt plures habere dominium. Unde illa distinctio iuristarum: dominium altum bassum, directum utile, merum mixtum. Dubitatur ergo utrum isti haberent dominum superiorem. Et quia non potest esse dubium nisi de Imperatore aut de Papa, de istis dicemus.

Et videtur primo quod Imperator sit totius orbis dominus et per consequens etiam barbarorum. Primo, ex communi appellatione quam tribuunt Imperatori, [Divo Maximiliano aut Carolo semper Augusto, *orbis domino.*] Item, *Exiit edictum a Caesare Augusto, ut describeretur universus orbis* (Luc. 2, [1]); et non debent esse peioris condicionis Imperatores christiani.

Item, Dominus videtur iudicasse Caesarem esse verum dominum iudaeorum dicens *Reddite ergo quae sunt Caesaris, Caesari*, etc. (Luc. 20, [25]). Non videtur autem quod ius posset habere nisi quia Imperator. De hoc Bartolus in Extravaganti *Ad reprimendum* [71], quae est Henrici VII, tenet expresse quod Imperator de iure est totius orbis dominus. Et idem tenet glossa in cap. *per venerabilem,* Qui filii sint legitimi[72]. Et idem ad longum tenet glossa in cap. *venerabilem,* De electione [73].

) *G* unde *PVGL*] quare *S* *8* unde + est *S* *9* iuristarum + trita *VS* *10* haberent *PLS*] habeant *V*] possent habere *G* *12* Papa + ideo *VS* dicemus + primo de imperatore *GL* *14* et per consequens *GLS*] ergo *PV* communi *PVLS*) *G* *17* universus *PGALS*] totus *V* *18* et *PVG*] sed *LS* imperatores *GLS*] principes *P*) *V* *20* esse *PVLS*) *G* *21* dicens *PVG*] inquit *LS* *23* posset *PVLS*) *G* *24* tenet *PVLS*] habet *G* *25* dominus + verus *G* *27* tenet *VGL*) *PS* *30* est *PVG*) *LS* *31* deprecaen el César, Emperador cristianísimo. Y aun en el supuesto de que tales indios sean verdaderos señores, pueden tener señores superiores en el reino, del mismo modo que en la Cristiandad los Príncipes inferiores tienen por encima al Rey, y algunos Reyes al Emperador, ya que sobre la misma cosa pueden varios tener dominio, y es bien conocida la distinción de los juristas entre dominio alto y bajo, directo y útil, mero y mixto, etc. Así, pues, lo que se discute aquí es si dichos bárbaros estaban sujetos a un dominio superior; y porque la duda solo puede versar sobre el Emperador o el Papa, por esto hablaremos de ellos.

Hay que averiguar, en primer lugar, si es verdad que el Emperador es dueño de todo el orbe y, por lo tanto, de los bárbaros en cuestión. Se quiere inferir primero del mismo nombre de *Señor del Mundo,* con el cual se honra por todos al Emperador, y así se hizo y se designó al Divino Maximiliano y se hace y repite con Carlos siempre Augusto, señor de la tierra. Se dice en San Lucas: *Se promulgó un edicto de César Augusto mandando empadronar a todo el mundo.* Y los Emperadores cristianos no han de ser de peor condición.

Además, parece que el Señor juzgó que el César era verdadero señor de los judíos. *Dad,* dijo, *al César lo que es del César.* Y esta es también la opinión de Bártolo de Sassoferrato, quien al comentar la Extravagante de Enrique VII[71] dice expresamente que, en derecho, el Emperador es señor de toda la tierra. Y lo mismo dice la glosa en el capítulo *Per venerabilem,* título *Qui filii sint legitimi*[71] y más extensamente en el capítulo *Venerabilem,* título *De electione.*[73]

---

[71] BARTOLUS A SASSOFERRATO, *Tractatus extravagantis ad reprimendum* (in «*Consilia, quaestiones et tractatus*». Lugduni 1550), fol. 90, col. 2, n. 8: «Imperator de iure est dominus totius orbis, licet de facto ei non obediatur».

[72] GLOSSA X 4, 17, 13 (Editio Decretalium una cum glossa BERNARDI PARMIENSIS sub titulo *Nova Decretalium compilatio Gregorii IX impressa.*

Venetiis 1468, fol. 329 v. col. 1): «Recognoscat de facto, de iure tamen subest Romano Imperio VII, quaestio I in apibus; de hoc dicitur supra De electione, Venerabilem, in Qui filii sunt legitimi, c. Per venerabilem» Cfr. FRANCESCO CALASSO, *Medio Evo del Diritto. I. Le Fonti.* Milano 1954, p. 402; 562-63. Cfr. etiam P. BERTRANDUS KURTSCHEID-P. FELIX ANTONIUS WILCHES, *Historia Iuris Canonici.* Tomus I, Romae 1943, p. 257.

[73] GLOSSA X 1, 6, 34 (ed. Venetiis 1486, fol 40): «Sic ergo regnum mundi translatum est ad theutonicos, nam ipsi habent regnum romanae Ecclesiae; de confessione, dist. V, in die, et sic patet quod imperium non est apud graecos, licet largo nomine appelletur imperator, id est, de materia et obe-

Et probant primo, 8, quaest, can. *in apibus*, ubi Hieronymus dicit quod in apibus unus est rex et in mundo unus est Imperator [74]. Item ff., De lege Rhodia, l. *deprecatio*, ubi Imperator Antonius dicit: *Ego quidem mundi dominus* [75]. Et en l. *bene a Zenone*, c., De quadriennii praescriptione: *omnia principis esse intelliguntur* [76].

Et posset etiam probari, quia Adam primo et postea Noe videntur fuisse domini orbis (Gen. 1, [26]): *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, et praesit piscibus maris et volatilibus caeli, [et bestiis] universaeque terrae*, etc.; et infra <Gen. 1,28>: *Crescite, et multiplicamini, et replete terram, et subicite eam*, etc. Et idem <in sententia dictum est Noe> (Gen. 8, [17]). Sed illi habuerunt succesores. Ergo.

Item quia non est credendum quin Dominus instituerit in orbe optimum genus gubernationis <(Psalm. 103, [24]): *Omnia in sapientia fecisti*>. Sed illud est monarchia, ut S. Thomas egregie disputat (De regimine principum, lib. I, cap. 2) [77] et videtur consentire Aristoteles (tertio Politicorum) [78]. Ergo videtur quod ex institutione divina debeat

tio + et est in digestibus posterioribus *V* 32 Antonius *PVGB*] Antoninus *LS* 42 instituerit *GALS*] constituerit *PV* 45 disputat *GL*] docet *P*] dicit *VS* 46 consentire *GPV*] sentire *LS* 50 in apibus et *PGL*) *VS*

dientia, solite, sicut et rex scachorum dicitur rex, quoniam extra Ecclesiam non est imperium XXIIII, q. 1, s. sed illud. Est autem imperator ille super omnes reges VII, q. 1, in apibus, et omnes nationes sunt sub eo XI, q. 1, s. sed si quis, vers. volumus. Ipse enim est princeps mundi et dominus. ff. ad legem Rhodia de iactu deprecatio, et etiam iudaei sub eo sunt, c. de iudaeis, 1. iudaei, et omnes provinciae L. XIII dist. Hadrianus, et omnia sunt in potestate imperatoris CIII, convenior, c. de quadriennali praescriptione, bene Zaenone».

[74] *Decretum* II, 7, 1, 41 (*Corpus Iuris Canonici*, ed. Friedberg I 582): «Ina pibus princeps unus est; grues unam sequuntur ordine literario: Imperator unus, iudex unus provinciae».

[75] *Digesta* 14,2,9 (*Corpus Iuris Civilis*, t. I, ed. Mommsem-Krueger, p. 221).

[76] *Codex* VII, 37, 3, 1 (*Corpus Iuris Civilis*, t. II, ed. Krueger, p. 310): «Bene a Zenone divae memoriae fiscalibus alienationibus prospectum est, ne homines, qui ex nostro aerario donationis vel emptionis vel cuiuslibet aliena-

Y lo quieren probar fundándose en el Decreto, donde San Jerónimo dice: del mismo modo que en las colmenas hay sólo una reina para las abejas, hay para el mundo un solo Emperador.[74] Y en el Digesto dice el Emperador Antonino: *Yo, que soy Señor del Mundo*[75]. Y en la ley del Código se parte del principio de que todas las cosas pertenecen al Emperador [76].

Y aún se añade que Adán, primero, y Noé, después, aparecen en las Sagradas Escrituras como señores del orbe. Dice el Génesis: *Hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra y domine los peces del mar y a las aves del cielo y a las bestias y a toda la tierra.* Y más abajo: *Creced y multiplicaos; llenad la tierra y enseñorearos de ella.* Y análogo mandamiento dió el Señor a Noé. Pero aquellos tuvieron después sucesores.

Además, no puede dejar de creerse que Dios eligió el mejor sistema de gobierno para el mundo, y por esto se dice en el Salmo: *Todo lo has hecho sabiamente.* Y el mejor sistema de gobierno es la monarquía, como egregiamente dice Santo Tomás en la obra *De regimine Principum*,[77] y lo mismo Aristóteles en el libro III de su *Política*.[78] De lo cual resulta que por mandato divino tiene que

tionis titulo quicquam accipiunt, si quid circa contractum contrarium emerserit vel evictionis vel alterius inquietudinis gratia ad dominium vel hypothecam rescipiens, aliquid sustineat detrimentum: sed adversus emptorem quidem vel donationem accipientes vel per alios titulos alienationis quicquam detinentes minime quaecumque actiones moveantur, sed tamtummodo contra aerarium usque ad quadriennium tantum, quo translapso neque adversus fiscum remaneat aliqua actio. Sed scimus hoc quidem in fiscalibus alienationibus noviter observari, sed non simili modo rem fuisse observatam circa eas res, quae a sacratissimis imperatoribus non a fiscalibus rebus, sed ex privata eorum substantia procedunt. Quod satis irrationabile est quae enim differentia introducitur, *cum omnia principis esse intelligantur*, sive a sua substantia ex fiscali fuerit aliquid alienatum?»

[77] S. THOMAS, *De regimine principum*, lib. 1, cap. 2: «necesse est quod in humana multitudine optimum sit quod per unum regatur».

[78] ARISTOTELES, *Politica* III, 18, 1288 a-b. Etsi non ita loquitur in *Politica*. (Cfr. etiam V, 11, 1295 b) videtur tamen consentire in *Ethica* VIII, 10, 1160 a: πολιτείας δ' ἐστὶν εἴδη τρία, ἴσασι δὲ καὶ παρεκβάσεις, οἷον φθοραὶ τούτων. εἰσὶ δ'αἱ μὲν πολιτεῖαι βασιλεία τε καὶ ἀριστοκρατία, τρίτη δὲ ἀπὸ τιμημάτων, ἣν τιμοκρατικὴν λέγειν οἰκεῖον φαίνεται, πολιτείαν, δ'αὐτὴν εἰώ-

esse unus Imperator in orbe. Item ea, quae sunt praeter naturam, debent imitari naturalia. Sed in naturalibus est semper unus rector, ut in apibus, et in corpore cor, in anima una ratio. Ergo ita debet esse in orbe unus rector, sicut unus Deus.

2. Sed haec opinio est sine aliquo fundamento; et ideo sit PRIMA CONCLUSIO: *Imperator non est dominus totius orbis.*

Probatur, quia dominium non potest esse nisi de iure naturali vel divino vel humano; sed nullo tali est dominus orbis; ergo. Minor probatur, primum de iure naturali, quia, ut bene dicit S. Thomas (Prima Parte, quaest 92, art. 1, ad secundum, et quaest. 96, art. 4) [79], in iure naturali homines liberi sunt, excepto dominio paterno et maritali, de iure enim naturali pater habet dominium supra filios et maritus in uxorem; ergo nullus est qui iure naturali habeat dominium orbis. Et sicut etiam dicit idem S. Thomas (Secunda Secundae, quaest. 10, art. 10) [80], dominium et praelatio introducta sunt iure humano; ergo non sunt de iure naturali. Nec esset maior ratio quare hoc dominium conveniret germanis magis quam gallis. Et Aristoteles (primo Politicorum) [81], dicit quod duplex est potestas: una familiaris, ut patris ad filios et viri ad uxorem, et haec est naturalis;alia

una *GLS* ⟩ *PV* *51* rector sicut unus *PVLS* ⟩ *G* **2** *4* de *PVG*] vel *LS* *6* minor *PVLS*] maior *G* *11* habeat dominium *PV*] sit dominus *G*] habeat imperium *LS* *12* idem *PVG*] *LS* *14* sunt *GBLS*] est *PV* sunt + ista dominia *PV* iure + humano *V* *15* nec *GLS*] et etiam quia non *PV* hoc *PVLS*] huiusmodi *G* *16* germanis *GLS*] hispanis *PV* gallis *PVLS*] aliis *G* *17* dicit quod *S*] ait quod *V*] dicit *G*] ⟩ *PL* *19* licet... habeat

θασιν οἱ πλεῖστοι καλεῖν. τούτων δὲ βελτιστη κὲν ἡ βασίλεια δ' ἡ τιμοκρατία. (Hay tres clases de regímenes políticos y tres corrupciones recíprocas. Los regímenes son, la realeza, la aristocracia y un tercero, cuyos jerarcas son los propietarios que con exactitud debía llamarse «timocracia», pero que vulgarmente se llama república. El mejor es la realeza; el peor, la timocracia).

[79] S. THOMAS I, 92, 1 ad. 2: «Et sic ex tali subiectione naturaliter femina subiecta est viro: quia naturaliter in homine magis abundat discretio rationis». I, 96,4: «Alio modo accipitur dominium, secundum quod communiter refertur ad subiectum qualitercumque: et sic etiam ille qui habet officium gubernandi et dirigendi liberos, dominus dici potest».

[80] S. THOMAS II II, 10, 10: «introducta sunt ex iure humano».

[81] ARISTOTELES, *Politica* I, 7, 1255 b: Φανερὸν δὲ καὶ ἐκ τούτων ὅτι οὐ ταὐτόν ἐστι δεσποτεία καὶ πολιτική οὐδε πᾶσαι ἀλλήλαις αἱ ἀρχαι, ὥσπερ τινές φασιν· ἡ μὲν γὰρ ἐλευθέρων φύσει ἡ δὲ δούλων ἐστιν ,καὶ ἡ μὲν οἰκονομική μοναρχία (μοναρχεῖται γὰρ πᾶς οἶκος) ἡ δὲ πολιτικὴ ἐλευθερων καὶ ἴσων ἀρχή. (Estos argumentos demuestran que no son idénticas la potestad doméstica y la política, ni todos los poderes entre sí como algunos sostienen, pues la primera recae en personas naturalmente libres y la segunda sobre esclavos y la potestad doméstica es una monarquía [individualmente se gobierna toda la casa] mientras que el poder político es sobre libres e iguales).

existir un Emperador en la tierra. Además, las instituciones humanas deben imitar a las naturales. Ahora bien, en las naturales hay un solo rector, como entre las abejas, y en el cuerpo el corazón, y en el alma el entendimiento. Así, en el orbe tiene que axistir un solo monarca, del mismo modo que hay un solo Dios.

2. Pero esta tesis carece de fundamento alguno. Nuestra PRIMERA CONCLUSION ha de ser: El emperador no es el señor del orbe.

Y lo probaremos. El dominio no puede existir sino en virtud del derecho natural, del divino o del humano. Se demuestra la premisa menor, primeramente en cuanto al derecho natural, porque, como dice muy bien Santo Tomás[79], por derecho natural los hombres son todos libres, exceptuándose sólo los dominios paterno y marital, porque, según el derecho natural, el padre tiene potestad sobre sus hijos y el esposo sobre la mujer. Por lo tanto, no hay nadie que tenga por derecho natural el imperio del orbe. Y como dice también Santo Tomás[80], el señorío y la autoridad se han introducido por el derecho humano y, por lo tanto, no son de derecho natural y no hay razón mayor para que tengan que sujetarse a semejante dominio los germanos más que los franceses. Y Aristóteles[81] dice que la potestad es de dos clases: la una que tiene su origen en la familia, la del padre sobre los hijos y la del marido sobre la mujer, y ésta es natural. La segunda es civil, porque

est civilis, quae licet a natura quidem habeat ortum, et ideo potest dici de iure naturae, ut S. Thomas dicit (De regimine principum, lib. I cap. 1) [82]: est enim homo animal civile, non tamen natura, sed lege constituta est.

De iure autem divino ante adventum quidem Christi <Redemptoris> non legimus fuisse Imperatorem etiam dominum mundi, quamvis glossa illa Bartoli in Extravaganti *Ad reprimendum* [83] adducat de Nabuchodonosor (Dan. 9, [14]), de quo dicitur: *Tu rex regum es, [et] Deus caeli regnum, [et] fortitudinem, [et] gloriam, et imperium dedit tibi, et omnia in quibus habitant filii hominum.* Sed certum est quod nec Nabuchodonosor accepit imperium specialiter a Deo, sed eo modo quo alii principes (ad Rom. 13, [1]): *Omnis potestas a Domino Deo est* [84]; et (Prov. 8, [15]): *Per me reges regnant, et legum conditores iusta decernunt.* Nec etiam habuit imperium iure in totum orbem, ut putat Bartolus, nam iudaei non erant ei subiecti <iure>.

Item ex hoc ipso patet quod nullus erat de iure divino dominus totius mundi, quia gens iudaeorum erat libera ab omni alienigena; immo erat prohibitum in lege, ut haberent dominum alienigenam (Deut, 17, [15]): *Non poteris alterius gentis hominem regem facere.* Et quamvis S. Thomas (De regimine principum, lib. 3, cap. 4 et 5) [85] videtur dicere quod

PVLS] a natura habet *G* *20* dicit *PVG* › *LS* *22* est + non dubito *PV* *24* quidem *PVG* › *ALS* fuisse imperatorem etiam dominum mundi *GLB*] fuisse imperatores dominos mundi *S*] quod fuerint imperatores etiam domini mundi *PV*] quod fuerint imperatores domini mundi *A* *30* imperium *GLS*] regnum *PVA* *31* principes + ut Paulus dicit *PVAS* *34* iure *GALS* › *PV* *38* immo... alienigenam *PLS* › *GAV* *41* videtur *PVGL*]

[82] S. THOMAS, *De regimine principum*, lib. I, cap. 1: «Si ergo naturale est homini quod in societate multorum vivat, necesse est in hominibus esse per quod multitudo regatur».

[83] BARTOLUS A SASSOFERRATO, *Tractatus extravagantis ad reprimendum* (in «*Consilia, quaestiones et tractatus*» Lugduni 1550), fol. 91, col. 2: «Simile habemus de Daniele ubi de Nabuchodonosor Rege, qui tunc erat universalis Imperator, sic ait: *Tu Rex Regum es, et Deus celi* (sic) *regnum, fortitudinem, et omnia in quibus habitarent filii hominum, et bestiae agri, volucres quoque, coeli dedit in manu tua, et sub ditione tua universa constituit, quod intelligendum est de iure, quia de facto non obedierunt sibi omnia*». Op. cit. sup. nota 72, fol. 91 r col. 2.ª

aunque tenga su origen en la naturaleza (y en este sentido puede decirse que es de derecho natural, ya que como dice Santo Tomás, el hombre es un animal civil), dicha potestad civil está constituída por la ley y no por la naturaleza.

En lo que toca al derecho divino, antes de la venida de Cristo Redentor nuestro, no leemos en parte alguna existieran Emperadores dueños del mundo, aunque en la citada glosa [83] se cita a Nabucodonosor, del cual se dice en Daniel: *Tu eres Rey de Reyes, y el Dios del Cielo te ha dado a ti reino, fortaleza e imperio y gloria, y ha sujetado a tu poder los lugares todos en que habitan los hijos de los hombres.* Mas lo exacto es que Nabucodonosor no recibió este Imperio de un modo especial y distinto del que tienen los otros príncipes, según dice San Pablo a los Romanos: *No hay potestad que no provenga de Dios* [84] y también los Proverbios: *Por mí reinan los reyes y decretan los legisladores leyes justas.* Además, no es cierto lo que dice Bártolo que Nabucodonosor tuviera imperio sobre todo el orbe. Los judíos, en derecho, no le estaban sujetos.

Otra prueba de que entonces, por derecho divino, no había nadie señor de toda la tierra, está en que el pueblo judío era libre, y su ley prohibía a los judíos reconocer señor alguno extranjero. Dice el Deuteronomio: *No podreis alzar por rey a hombre de otra nación.* Y aunque Santo Tomás [85] parece decir que el imperio fue otorgado por Dios a los romanos, en méritos de su justicia,

[84] *Rom.* 13, 1: «non est enim potestas nisi a Deo».

[85] S. THOMAS, *De regimine principum*, lib. III, cap. 4: «Et quia inter omnes reges et principes mundi, romani ad praedicta magis fuerunt solliciti, Deus illis inspiravit ad bene regendum, unde et digne meruerunt imperium, ut probat Augustinus in lib. *De civitate Dei*, diversis causis et rationibus, quas ad praesens perstringendo ad tres reducere possumus, aliis, ut tradatur compendiosius, resecatis, quarum intuitu meruerunt dominium. Una sumitur ex amore patriae, alia vero ex zelo iustitiae, tertia autem ex zelo civilis benevolentiae». Cap. 5: «Est autem et alia ratio, unde digne romani mdoinium suum adepti: zelus videlicet iustitiae. Quo quidem modo acqui-

imperium romanorum fuit a Deo traditum propter iustitiam illorum et amorem patriae et propter optimas leges, quas habebant, hoc non est intellegendum quod ex traditione aut ex institutione divina haberent imperium, ut Augustinus etiam dicit (lib. 18, De civitate Dei) [86], sed quod providentia divina factum est ut consequerentur imperium orbis, sed alio iure, scilicet <vel> iusti belli vel alia ratione, non eo modo, quo habuit Saul et David regnum a Deo.

Et hoc facile intelleget quis, si consideret qua ratione et successione imperia et dominia in orbe pervenerint usque ad nos. Ut enim omittamus omnia quae praecesserunt diluvium, certe post Noe orbis fuit divisus in diversas provincias et regna, sive hoc fuerit ex ipsius Noe ordinatione, qui supervixit diluvio trecenti quinquaginta annos (Gen. 9, [28]), qui in diversas regiones misit colonias, ut patet apud Berosum Babylonicum,[87] sive quod verisimilius est, ex consensu mutuo gentium diversae familiae occupaverunt diversas provincias, ut (Gen. 13, [9,10]) *Abraham dixit ad Lot: Ecce universa terra coram te est; si ad sinistram ieiris, ego dexteram tenebo; si tu dexteram elegeris, ego ad sinistram pergam.*[88] Unde (Gen., 10) traditur quod per pronepotes Noe divisae sunt nationes et regiones, sive in aliquibus regionibus primo coeperunt esse domini per tyrannidem, sicut videtur fuisse Nemrod, de quo dicitur (Gen. 10 [8]) quod primus incepit esse potens in terra, sive convenientibus <in unum> aliquibus in unam Rempublicam, ex consensu communi sibi constituerunt principem. Certum est enim vel his vel aliis

videatur *AS* 44 hoc... sed *GALS*] ut Augustinus etiam dicit 18 de civitate Dei: hoc non intelligit quod ex traditione devina sed *PV* 47 imperium + totius *V* 50 et successione... pervenerint *GLS*] et successione imperia venerunt *A*] venerint imperia in orbe et pervenerint *PV* 54 ex *GLS* ⟩ *PV* Noe *PVLS* ⟩ *G* 56 colonias *PLS*] colonos *VG* 57 ex *PVLS* ⟩ *G* 63 regiones *PGLS*] sic inceperunt esse reges *V* sive *GBLS*] fuerunt *P* ⟩ *V* regionibus *PVLS*] regnis *G* inceperunt *PVG*] inceperint *LS* 65 dicitur *PV*] videtur dicere *G*] habetur *S* ⟩ *L* coepit *PVG*] incepit *LS* 66 esse potens *PVLS* ⟩ *G* 67 communi *GLS*] omnium *PV* 70 mundo

el amor de la patria y lo justas que eran sus leyes, no es de entender que tuviera el imperio como instituído por herencia o determinación divina, sino que, como dice asímismo muy bien San Agustín[86], plugo a la Divina Providencia que obtuvieran los romanos la soberanía del mundo. Fue por sus razones, guerras justas u otros títulos, pero nunca del mismo modo que recibieron de Dios el reino Saul y David.

Y esto se comprende fácilmente recordando los títulos y modos de sucesión cómo la soberanía y los reinos se han transmitido hasta nuestros tiempos. Así, pues, prescindiendo de lo que pasó antes de diluvio, después de Noé el mundo fue dividido en varios reinos y territorios, ya sea por mandato del mismo Noé, que sobrevivió al diluvio trescientos cincuenta años, y el cual, según dice Berosos Babilónico[87], mandó colonias a diversas regiones, ya sea (y esto es lo más probable) que por consentimiento mutuo diversas familias ocuparon diversos territorios, como se dice en el Génesis: *Y dijo Abraham a Loth: ahí tienes a la vista toda esta tierra... Si tú fueres a la izquierda, yo iré a la derecha; si tú escogieras la derecha, yo me iré a la izquierda*[88]. Y por el mismo Génesis sabemos que por los descendientes de Noé se formaron diversas naciones y pueblos, ya sea que en algunas regiones alcanzaron el señorío por tiranía (este parece fue el caso de Nemrod, del cual dice el Génesis que fue el primer poderoso de la tierra), ya sea que reuniéndose varios en un lugar de común acuerdo se constituyeran en Estado estableciendo sobre él un príncipe soberano. Pero lo cierto es que por estas formas o por otras no muy diferentes empezaron los prin-

sierunt principatum quodam iure naturae, a quo habet exordium omne iustum dominium».

[86] S. AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, lib. 18, cap. 20 (PL 41, 577).

[87] Cfr. CH. MULLER, *Fragmenta historicorum graecorum* (ed. Didot II 501-502, n. 7). Etiam cfr. RICHTER, *Berosi historiarum quae supersunt*. Leipzig 1825. R. PERPIÑA, *Los tres pensadores griegos sobre el fenómeno colonial*, in «Helmantica», 1950, 217.

[88] *Gen*, 13, 8-10: «Dixit ergo Abraham ad Lot: Ne quaeso sit iurgium inter me et te, et inter pastores meos et pastores tuos: fratres enim sumus. Ecce universa terra coram te est: recede a me, obsecro, si ad sinistram ieris, ego ad dexteram tenebo: si tu dexteram elegeris, ego ad sinistram pergam».

non dissimilibus modis dominia et imperia incepisse in mundo, ac postea vel iure hereditario vel iure belli vel aliquo alio titulo, derivata esse usque ad nostram aetatem, saltem usque ad adventum Salvatoris. Ex quo patet nullum ante adventum Christi habuisse iure divino orbis imperium; nec illo titulo hodie posse Imperatorem sibi arrogare orbis dominium, et per consequens nec barbarorum.

Sed post adventum Christi posset quis praetendere quod ex traditione Christi esset unus Imperator in orbe, quia Christus etiam secundum humanitatem fuit orbis Dominus, iuxta illud (Matth., 28, [18,19]): *Data est mihi omnis potestas in coelo et in terra*, quod secundum Augustinum [89] et Hieronymum [90] intellegitur secundum humanitatem. Et *Omnia subiecit sub pedibus eius*, ut introducit Apostolus (1 ad Cor., in fin. [15,28]). Ergo sicut reliquit in terra unum vicarium in spiritualibus, ita reliquit etiam in temporalibus, et hic est Imperator. Et S. Thomas (De regimine principum, lib. 3, cap. 13) [91] dicit quod Christus *a nativitate sua erat verus mundi Dominus et Monarcha, cuius vices gerebat Augustus, licet non intellegens*. Clarum est quod non gerebat vices in spiritualibus, sed in temporalibus. Cum ergo Regnum Christi, si fuit temporale, esset in toto orbe, ergo etiam Augustus erat dominus orbis, et eadem ratione successores eius.

Sed neque hoc dici ullo modo potest. Primum, quia hoc unum est dubium, an Christus secundum humanitatem fuerit Dominus temporalis orbis. Et probabilius est quod non; et ipse Dominus videtur asseruisse in illo loco: *Regnum meum non est de hoc mundo* [Io. 18,36.] Unde <et> S. Thomas

GLS] orbe *PV* *71* alio + tali *L* esse *GLS*] est *PV* *72* saltem *GBLS* ⟩ *PV* *74* hodie posse imperatorem *PVLS*] potuit imperator *G* *76* sed... orbe *PVLS* ⟩ *G* Christi *PV*] Domini *LS* *80* in... terra *PVG* ⟩ *LS* *81* secundum humanitatem *PGLS*] de humanitate *V* *84* ita reliquit etiam *PLS*] ita etiam reliquit alium *VB*] ita est *G* *89* sed in temporalibus *PVLS* ⟩ *G* *90* si fuit *PVLS* ⟩ *G* esset *PVG*] fuit *LS* *93* ullo *GLS*] nullo *PV* *94* unum *PVGL*] ipsum *S* *95* probabilius *GLS*] probabile *PV* *96* loco +

cipados y los imperios en el mundo, y han continuado así por derecho de herencia, por conquista o por otros títulos sucediéndose hasta nuestro tiempo o, por lo menos, hasta la venida del Salvador. De lo cual se infiere evidentemente que antes de Cristo no había Emperador que tuviera por derecho divino el imperio del orbe, ni por este título puede hoy el Emperador arrogarse el dominio del mundo y ni, por consiguiente, el de los bárbaros.

Pero se puede alegar aún que después de la venida del Señor, y por mandato de Cristo, hubo un Emperador para toda la tierra, ya que Cristo, en su humanidad, era señor del orbe, según aquello: *A Mí se ha dado toda potestad*, lo cual, según San Agustín [89] y San Jerónimo[90], se refiere a su humanidad. Y el Apóstol continúa: *Todas las cosas las sujetó Dios debajo de los pies de su hijo*. Y prosiguen diciendo que así como Cristo dejó un Vicario para las cosas espirituales, también dejó otro para las temporales, y éste es el Emperador. Y citan a Santo Tomás que dice que Cristo desde su nacimiento era verdadero Señor y Monarca de todo el mundo, y que Augusto, aun sin saberlo, era su vicario. Por tanto, si el reino de Cristo era temporal, se extendía a todo el mundo, y por esta razón Augusto era señor de la tierra y lo son sus sucesores.

Nada de esto puede sostenerse. Primeramente, porque ya es objeto de duda si fue Cristo, como hombre, señor temporal del orbe. Y más probable es que no, pues parece que el mismo Señor lo asegura en aquel texto: *Mi reino no es de este mundo*. Por donde el mismo Santo Tomás dice allí que *el poder de Cristo se ordena*

[89] S. AUGUSTINUS, *In Ioannis Evangelium* (PL 25, 1904): «Et hoc autem quod potestas Christo data est omnis carnis, secundum hominem intellegendum est: nam secundum Deum omnia per se ipsum facta sunt».

[90] S. IERONIMUS, *Commentarius in Evangelium secundum Matthaeum* (PL 26, 226): «Illi potestas data est, qui paulo ante crucifixus, qui sepultus in tumulo, qui mortuus iacuerat, qui postea resurrexit. In coelo autem et in terra potestas data est, ut qui ante regnabat, per fidem credentium regnet in terris».

[91] S. THOMAS, *De regimine principum*, lib. 3, cap. 13: «Ille [Christus] natus erat qui verus erat mundi Dominus et Monarcha, cuius vices gerebat Augustus, licet non intellegens, sed nutu Dei, sicut Ceiphas prophetavit».

ibi supra dicit quod *dominium <Christi> directe ordinatur ad salutem animae et ad spiritualia bona, licet a temporalibus non excludatur eo modo, quo ad spiritualia ordinatur* [92]. Unde patet quod non est sententia S. Thomae quod regnum eius esset eiusdem rationis cum regno civili et temporali, sed ita est quod ad finem redemptionis habebat omnimodam potestatem, etiam in temporalibus, sed secluso illo fine, nullam habebat. Et primum dato quod fuisset Dominus temporalis, hoc est divinare dicere quod reliquit illam potestatem Imperatori, cum de hoc nulla mentio facta sit in tota Scriptura.

Et quod S. Thomas dicit quod Augustus gerebat vicem Christi,

primum, hoc dixit ibi; in tertia autem parte, ubi loquitur ex instituto de potestate Christi, nullam mentionem facit de hac temporali potestate Christi.

Secundo, S. Thomas intellegit quod gerebat vices <Christi> per hoc quia temporalis potestas est subiecta et ministra spiritualis potestatis. Immo hoc modo reges sunt ministri episcoporum, sicut et ars fabrilis est subiecta equestri et militari; sed tamen miles aut dux non est faber, sed habet imperare fabro in armis fabricandis. Et S. Thomas, in illo loco Ioannis (18, 4, [36]) expresse dicit regnum Christi non esse temporale nec tale regnum, quale Pilatus intellegebat, sed regnum spirituale, quod ipse Dominus declaravit in eodem loco [18,37]: *Tu dicis, quia Rex sum ego: ego in hoc natus sum, et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati.* Sed de hoc egi in relectione De potestate civili. Et

dicens *VL* *102* et temporali *PVLS* ⟩ *G* *103* habebat *PLS*] habuit *GV* *105* primum *PVGL*] praeterea *S* *106* temporalis *PVLS*] de temporalibus *G* *109* dicit *GLS*] dixit *PV* vicem *PVG*] vices *LS* *111* primum *PVLS* ⟩ *G* ibi *VS*] in illo opusculo *GL* ⟩ *P* *112* instituto *PGL*] professo *VS* *114* intellegit *GLS*] intellexit *PV* *115* per hoc quia *GL*] pro quanto *PV*] quatenus *S* temporalis *PGLS*] spiritualis *V* et ministra spiritualis potestatis *GLS*] potestati spiriatuali *PV* *116* immo *PVLS*] et *G* *121* regnum *GL* ⟩ *PVL* *122* declaravit *PVG*] declarat *LS* *125* sed... civili

directamente a la salvación del alma y a los bienes espirituales, aunque no se excluyen los temporales en tanto que se ordenan a los espirituales[92] De ello claramente se desprende que no es opinión de Santo Tomás que el reino de Cristo sea de la misma naturaleza que el civil y temporal, sino que para los fines de la redención, tenía omnímoda potestad también en lo temporal, pero ninguna tenía fuera de esos fines. Y además, dado que Cristo hubiera sido señor temporal, decir que dejó esa potestad al Emperador es suposición gratuita, puesto que ninguna mención de ello se hace en toda la Escritura.

En cuanto a lo que Santo Tomás dice que Augusto era vicario de Cristo,

respondo primero que ciertamente se encuentra en el lugar citado. Pero en la tercera parte de la *Summa*, donde trata *ex professo* de la potestad de Cristo, no menciona para nada esta potestad temporal del Señor.

En segundo lugar, Santo Tomás entiende que era vicario de Cristo, en cuanto que la potestad temporal está sujeta y puesta al servicio de la potestad espiritual. En este sentido los reyes son ministros de los obispos, como también el arte de la armería se subordina al militar y ecuestre; sin embargo, ni el soldado ni el jefe son armeros, si bien les concede dirigirlos en lo que respecta a la fabricación de las armas. Y Santo Tomás comentando el pasaje de San Juan expresamente dice que el reino de Cristo no es temporal, ni tal como lo entendía Pilato, sino reino espiritual, según lo declaró el mismo Señor: *Tu dices que yo soy rey. Yo para esto he nacido y para esto he venido al mundo, para dar testimonio de la verdad.* Y traté yo de este tema en la relección sobre el poder

[92] S. THOMAS, *De regimine principum*, lib. 3, cap. 13: «Dominium Christi ordinatur ad salutem animae, et ad spiritualia bona, ut iam videbitur; licet a temporalibus non excludatur eo modo quo ad spiritualia ordinantur».

sic patet quod est merum commentum dicere quod ex traditione Christi sit unus Imperator et dominus mundi.

Quod <etiam> aperte confirmatur, quia si hoc esset de iure divino, quomodo Imperium fuisset divisum in orientale et occidentale, primo inter filios Magni Constantini, et postea ab Stephano Papa, qui Imperium occidentale transtulit ad germanos, ut habetur in dicto cap. *per venerabilem* [93]. Est enim ineptum et ineruditum, quod glossa illic dicit quod graeci postea non fuerunt Imperatores, [94] nunquam enim Imperatores germani hoc titulo praetenderunt se esse Graeciae dominos, et Ioannes Palaeologus, Imperator Constantinopolitanus, in Concilio Florentino habitus est pro legitimo Imperatore [95].

Et primum, patrimonium Ecclesiae (ut fatentur ipsi iuristae, etiam Bartolus) non est subiectum Imperatori, quod si omnia essent subiecta Imperatori iure divino, ex nulla donatione Imperatorum nec alio titulo potuissent eximi ab Imperatore, sicut nec Papa potest quemquam eximere a potestate Papae. <Item> nec regnum Hispaniae est subiectum Imperatori, nec Francorum, ut etiam habetur in dicto cap. *per venerabilem* [96], licet glossa ex capite suo addat quod hoc non est de iure, sed de facto. [97] Item doctores concedunt quod civitates, quae aliquando fuerunt subiectae Imperio, potuerunt per consuetudinem eximi ab Imperio,

PVG ⟩ *LS* civili + publica *G* *127* mundi + non dubio quin sit commentum *PV* *128* quod... confirmatur *GLS*] et potest hoc confirmari *PV* de *PVG*] ex *LS* *129* fuisset *PVG*] fuit *LS* germanos *LS*] romanos *PVG* *133* ineruditum *GLS*] fictitium *PV* *135* germani *GLS*] germaniae *PV* *139* primum *PVG*] praeterea *LS* *141* iure divino *GLS* ⟩ *PV* *142* imperatorum... potuissent *GLS*] imperatoris possent *PV* *143* Papa *PVLS*] imperator *G* quemquam *GLS*] aliquem *PV* *148* subiectae + imperatori vel *V*

[93] *Decretalia Gregorii IX*, 4, 17, 13 (*Corpus Iuris Canonici*, ed. Friedberg II 714-716). Cfr. n. 72.

político. Consta, pues, que es pura fantasía decir que por donación de Cristo existe un emperador y señor del mundo.

Los hechos lo confirman plenamente. Porque si existiera por derecho divino, ¿cómo se dividió el Imperio en occidental y oriental? Primeramente se dividió entre los hijos de Constantino el Grande, y después por el Papa Esteban, que traspasó el Occidente a los germanos, como se halla en el capítulo de las Decretales.[93] Es, pues, una necedad y sin valor científico lo que la glosa dice allí,[94] que después de esto los griegos no fueron emperadores. Nunca los emperadores germanos pretendieron, por este título, ser señores de Grecia. Y Juan Paleólogo, Emperador de Constantinopla, fue tenido en el Concilio de Florencia por legítimo emperador.[95]

Además, el patrimonio de la Iglesia, como confiesan los juristas y el mismo Bártolo de Sassoferrato, no está sometido al Emperador. Y si todo estuviese sujeto al Emperador por derecho divino, por ninguna donación de los emperadores ni por ningún otro título, pudiera nadie eximirse de ser súbdito del Emperador, como tampoco el Papa puede eximir a nadie de la potestad papal. Además, que ni el reino de España está sujeto al Emperador ni el reino de los franceses, como aparece en dicho capítulo de las Decretales[96], aunque la glosa añada, por su cuenta, que esto es de hecho y no de derecho[97]. Asimismo conceden los doctores que las ciudades que alguna vez fueron parte del Imperio, pudieron por derecho de costumbre hacerse independientes, lo cual no podría

[94] GLOSSA X 4, 6, 34. Cfr. n. 73.

[95] CONCILIUM FLORENTINUM (Mansi 31 A, 477): «In nomine Sanctae vitaque principi Trinitatis, Patris et Filii, et Spiritus Sancti, duae christianorum partes, italorum scilicet, et graecorum hodie communi consensu convenerunt ad indicendam sacrosantam oecumenicam synodum. Et ex una quidem parte sancti Patres orientalis Ecclesiae, videlicet serenissimus Imperator Ioannes Paleologus et Patriarcha...»

[96] *Decretalia Gregorii IX*, 4, 17, 13 (*Corpus Iuris Canonici*, ed. Friedberg II 714-716). Cfr. n. 72.

[97] GLOSSA X 4, 17, 13. Cfr. n. 72.

quod non esset, si subiectio haec esset de iure divino, ut ait Caietanus (Secunda Secundae, quaest. 4) [98].

De iure autem humano constat quod Imperator non est dominus orbis, quia vel esset sola auctoritate legis, et nulla talis est et, si esset, nihil operaretur, quia lex praesupponit iurisdictionem. Si ergo ante legem habebat Imperator iurisdictionem in orbe, lex non potuit obligare non subditos. Nec hoc habuit Imperator aut per legitimam successionem aut donationem aut permutationem aut emptionem aut iusto bello aut electione aut aliquo alio legali titulo, ut constat. Ergo nunquam Imperator fuit dominus totius mundi.

3. SECUNDA CONCLUSIO: *Dato quod Imperator esset dominus totius mundi, non ideo posset occupare provincias barbarorum et constituere novos dominos et veteres deponere et vectigalia capere.*

Probatur, quia etiam qui Imperatori tribuunt dominium orbis, non dicunt eum esse dominum per proprietatem, sed solum per iurisdictionem, quod ius non se extendit ad hoc ut convertat provincias in suos usus aut donet pro suo arbitrio oppida aut etiam praedia. Ex dictis ergo patet quod hoc titulo nec possunt hispani occupare illas provincias.

---

150 subiectio *GLS*] subiectae *PV* ut... *4 GPV* ⟩ *LS* *156* orbe + ergo nec postea *PV*] + ergo neque post legem *A* *158* aut permutationem *GLS* ⟩ *PV* iusto bello *GLS* ⟩ *PV* *159* legali titulo ut constat *GLS*] titulo legitimo *PVA* *160* mundi *GLS*] orbis *PVA* **3** *2* totius mundi *G*] totius orbis *PVB*] mundi *LS* ideo *PVLS*] inde *G* occupare *GBLS*] accipere *PV* *6* orbis *GBLS* ⟩ *PV* non + tamen *G* *8* ut *PVALS*] quod *G* arbitrio *GLS*] libito *PVA* *10* hispani *PVLS*] christiani *G* **4** *2* pro-

---

[98] CAIETANUS II II, 30, 1: «Illi autem domini, qui perfecte capita et domini sunt, licet habeant superiorem, puta Imperatorem, nullam faciunt ei iniuriam, bellum propria auctoritate iudicendo, quia utuntur iure suo. Sunt enim sub eo, sicut una perfecta causa universalis sub alia universaliori, et non sicut imperfecta sub perfecta, sicut illi de secundo ordine, vel potius sunt sub eo secundum quid, et non simpliciter. Et hoc videtur verius ex praescripta consuetudine. Unitas enim Imperatoris, et illius dominium de iure positivo cum sit, qua nec naturalis ratio nec auctoritas sacrae scripturae cogit omnes quartas terrae, nec omnes nationes unius quartae ad electionem unius principis temporalis, ut patet; et constat ex electione penderet naturaliter principatum temporalem alicuius nisi tyrannicus. Cum, inquam, de iure positivo sit, potest per consuetudinem abrogari et tolli. Propter quod principes et communitates, quae consueverunt consuetudine antiquissima uti auctoritate iudictiva belli, possunt licite illa uti».

darse si la sujeción fuera de derecho divino, como dice el Cardenal Cayetano.[98]

Y ateniéndose al derecho humano tampoco el Emperador es señor del orbe. Ello tendría lugar por sola la autoridad de una ley, y no hay ninguna que tal poder otorgue; y si la hubiera, no tendría valor, ya que la ley presupone la jurisdicción, y si antes de la ley el Emperador no tenía jurisdicción en el orbe, la ley no pudo obligar a los no súbditos. Tampoco el Emperador tuvo el dominio del orbe por legítima sucesión, ni por donación, ni permuta ni compra, ni por justa guerra, ni por elección, ni por cualquier otro título legal, como es evidente. Luego nunca el Emperador fue señor de todo el mundo.

3. SEGUNDA CONCLUSIÓN: *Aun suponiendo que el Emperador fuese señor del mundo, no por eso podría ocupar las provincias de los bárbaros y establecer nuevos príncipes quitando a los antiguos y cobrar impuestos.*

Se prueba. Porque ni aun los que atribuyen al Emperador el dominio del orbe dicen que sea dueño con dominio de propiedad, sino tan sólo con el de jurisdicción. Este derecho no se extiende hasta el punto de poder convertir los territorios en lo que a su provecho personal convenga, o poder donar pueblos y haciendas a su arbitrio. De todo lo dicho se infiere claramente que por este título no pueden los españoles ocupar aquellos territorios.

SECUNDUS TITULUS

4. *Secundus titulus* qui praetenditur, et quidem vehementer asseritur, ad iustam possessionem illarum provinciarum, est *ex parte Summi Pontificis*. Dicunt enim quod Summus Pontifex est monarcha temporalis in toto orbe, et per consequens quod potuit constituere Hispaniarum Reges principes illorum barbarorum, et ita factum est.

Circa hoc opinio est quorundam iurisconsultorum [99] quod Papa habet plenam iurisdictionem in temporalibus in toto orbe terrarum, (immo ita videtur habere Bartholus in illa Extravaganti, *Ad reprimendum*), adicientes etiam quod omnium principum saecularium potestas a Papa in eos derivata sit. Ita tenet Hostiensis (in cap. *quod super his*, De voto) [100] et Archiepiscopus (3 parte, tit 22, cap. 5. § 8) [101] et Augustinus <Anconitanus>. [102]. Idem tenet etiam Sylvester, qui multo

vinciarum *PGLS*] terrarum *V* 5 temporalis *GLS*] temporaliter *PV* in toto orbe *AGL*] totius orbis *PVS* 6 hispaniarum... barbarorum *GL*] reges Hispaniae reges et dominos illarum regionum *P*] terrarum *V*] Hispaniarum reges principes illorum barbarorum illarumque regionum *S* 10 immo... reprimendum *PVGA* ⟩ *LS* 12 Papa *GLS*] ipso *PV* 15 multo

[99] Praeter auctores infra citatos confer: INNOCENTIUS IV, *In quinque libros Decretalium*, Lugduni 1578, cap. 42, n. 6, fol. 206 v (Cfr. J. A. WAT, *The Theory of Papal Monarchy in the Thirtheenth: The Contribution of the Canonists*, Traditio XX, 1964, 244 n.); NICCOLAI TUDESCHIS CATANENSIS (Siculi, Abbatis Panormitani), *Primae partis in secundum Decretalium* (explicabat anno 1421), cap. XIII *Novit ille*, ad 3, fol. 40; FELINUS SANDEUS, *Super Decretales*. Augustae Taurinorum 1528, lib. II, tit. 1 De iudic. c. *Novit* ille, fol. 20; IOANNES ANDREAS, *In secundum Decretalium librum Novella commentaria*. Venetiis 1612, De iudiciis, cap. 13. *Novit*, fol. 10; PHILIPPUS DECIUS, *Super Decretales*. Lugduni 1594, II-1. De iudiciis, *Novit*, fol. 123; OLDRADUS DE PONTE, *Consilia et quaestiones*. Viennae 1461. (Caret foliorum numeris), quaest. CLXXX; PAULUS DE CASTRO, *In primam partem codicis praelectiones*. Lugduni 1544, fol. 26. Magnam copiam auctorum citat MARTINU

SEGUNDO TITULO

4. El segundo título que se alega, y con arrogancia por cierto, para justificar la posesión de aquellos territorios es *la autoridad del Sumo Pontífice*. Dicen que el Sumo Pontífice es monarca de todo el orbe, aun en lo temporal, y pudo, por consiguiente, y así lo ha hecho, nombrar príncipes de aquellos bárbaros a los reyes de España.

Acerca de esto opinan algunos juristas[99] que tiene el Papa jurisdicción temporal plena y universal sobre todo el orbe, y añaden que toda la potestad de los demás príncipes seculares dimana del Papa. Así lo defienden Enrique de Segusio[100], el Arzobispo de Florencia[101] y Agustín de Ancona.[101] Asímismo Silvestre Prierias que

DE AZPILCUETA, *Commentaria et tractatus, Relectio* Caput *Novit*, de iudiciis. Venetiis 1590, fol. 94.

[100] ENRICUS DE SEGUSIO (Hostiensis), *In tertium Decretalium librum commentaria*. Venetiis 1631, cap. 8, n. 14-16, fol. 128: «Papa super omnes habet potestatem et iurisdictionem de iure, licet non de facto».

[101] ANTONINUS DE FLORENTIA, *Secunda Pars tertiae partis Summae*. Venetiis 1485, tit. 23, cap. 6, De potestate Papae quae est maior omni alia potestate creata post potestatem Christi aliquo modo extendens se ad coelestia, terrestia et infernalia... quia ipse est vicarius Christi, s. v. De potestate Papae ergo paganos: «Quod pagani subsint Papae probat Augustinus de Ancona, ubi supra sic: Papa preest mundo vice Christi. Christus autem habet plenam iurisdictionem super omnem creaturam... Cum autem vicarius sit Papa, nullus potest se substraere ab obedientia eius de iure, sicut nullus de iure potest se substraere ab obedientia Dei. Et sicut Christus recepit a Patre ducatum et sceptrum ecclesiae gentium ex Israel egrediens super omnem principatum et potestatem, et super omnes quodcumque est ut ei genua cuncta curuentur, sicut ipse Petro et successoribus eius plenissimam potestatem commisit».

[102] AUGUSTINUS DE ANCONA, *Summa de potestate ecclesiastica*, quaest, I, arg. 3, resp. 2 et 3: «Secundo potestas Papae est maior omnia alia maioritate causalitatis quia eius potestas causat omnem aliam potestatem examinando, confirmando et iudicando. Unde dicitur XXII distinctio cuiuslibet ordinis dignitatem et potestatem Romanus Pontifex habet instituere et confirmare. Eius vero potestatem solus Christus fundavit et confirmavit. Nullius namque

etiam largius et benignius hanc potestatem tribuit Papae (in verbo infidelitas, § 7, et in verbo Papa, §§ 7, 10, 11 et 14, et in verbo legitimus, § 4) [103]. Mirabilia dicit in illis locis circa hoc, ut puta quod potestas Imperatoris et omnium aliorum principum est subdelegata respectu Papae, et <quod> est derivata a Deo, mediante Papa, et quod tota illorum potestas dependet a Papa et quod Constantinus donavit terras Papae in recognitionem dominii temporalis,[104] et e contrario Papa donavit Constantino Imperium in usum et stipendium; immo quod Constantinus nihil donavit, sed reddidit quod

PGLS ⟩ *V* *19* et omnium aliorum principum *GALS* ⟩ *PV* *20* respectu *PVLS* ⟩ *G* *22* quod *GABLS* ⟩ *PV* *23* recognitionem *VGABLS*] rerum cognitionem *P* *25* quod *GLS* ⟩ *PV* nihil *GALS*] non *V* ⟩ *P*

potestatis electos temporalis vel spiritualis est ipsa confirmatio nisi solum electio ipsius Papae vel de auctoritate eius.

Tertio potestas Papae est maior omni alia maioritate auctoritatis, quia nullius imperatoris, regis vel alterius leges seu statuta alicuius roboris vel firmitatis esse censentur, nisi quatenus sunt per auctoritatem Papae confirmatae et approbatae ».

[103] SYLVESTER PRIERIAS, *Summa Summarum*, s. v. infidelitas: «*Septimo* utrum infideles possint licite a fidelibus rebus suis spoliari, et dicit Hostiensis in c. quod super his, de voto, quod sic si Ecclesiae dominium non recognoscunt: per illud Mat. ultimo, data est mihi omnis potestas in coelo et in terra, quam scilicet potestatem trastulit in vicarium suum, secus si Ecclesiae dominium recognoscunt et non sunt infesti christianis ». S. v. Papa: « *Septimo* quaeritur quod possit [Papa] supra paganos, et dico ex Archiepiscopo post Augustinum de Ancona quod in eos habet iurisdictionem, quia est vicarius Christi habentis iurisdictionem in omnes ». «*Decimo* quaeritur quid iuris de potestate Papae in imperatorem. Et dico multa ex Archiepiscopo III parte, tit. XXIII post Augustinum de Ancona, ubi supra. Primum: Licet dominum seu imperium tyrannicum tempore praecesit sacerdotium... naturale tamen et iustum imperium non est notum coepisse ante Moisem. Secundum: Papa est Imperatore maior dignitate... Tertium: Papa potest eligere Imperatorem per se ipsum inmediate, quando ex iusta et rationabili causa expediret... Unde Imperator est minister Dei (Rom, 13) cuius vicarius est Papa... Quartum: Constantinus potuit donare Sylvestro imperii temporalis administrationem et eam recipere ab eo, quia Papa est vicarius Dei... Quintum:

aun con más amplitud y condescendencia atribuye esta potestad al Papa [103]. Dice verdaderas maravillas en esos pasajes sobre este asunto, como que la potestad del Emperador y de todos los demás príncipes, es subdelegada con relación al Papa, que proviene de Dios a través del Papa y que depende toda ella del Papa, que Constantino donó las tierras al Papa en señal de reconocimiento del dominio temporal[104] y que, en reciprocidad, el Papa donó a Constantino el Imperio, en usufructo y compensación. Y aun más, que Constantino nada donó, sino que devolvió lo que había sido

Non potest autem illa donatio per successores revocari ». «*Undecimo* quaeritur quid iuris de potestate Papae in alios reges et principes christianos, et dico secundum eosdem, scilicet Archiepiscopum et Augustinum de Ancona, quod omnes ei tenentur obedire sicut et Christo cuius vices gerit, et in eos omnes habet universalem et temporalem iurisdictionem sicut et in toto orbe vice Dei viventis, sed temporalium administrationem non recipit, nisi in regionibus occidentalis imperii per concesionem Constantini imperatoris, nec utitur hac administratione nisi in aliquibus partibus mediante Imperatore quem elegit, non autem in aliis regnis occidentalis imperii; non propter carentiam auctoritatis, sed propter nutriendum in filiis vinculum unitatis et pacis, quia propter tyrannicam usurpationem, imperii diversis in diversis partibus ad vitandum scandalum iudaeorum se tributarium fecit cum Petro ». «*Decimo quarto* quaeritur utrum possit tollere leges civiles et dicit Ioannes Andreas... Dico quod de plenitudine potestatis ex causa rationabili potest omnes leges civiles evertere et alias condemnare nisi in quantum spectat ad ius naturale aut divinum ne Imperator cum omnibus legibus et populis christianis possent contra eius voluntatem quicquam statuere ». S. v. Legitimus: «Quarto quaeritur utrum Papa legitime possit quoad successionem haereditariam et alia temporalia in terris Imperii... Concludendo igitur dico quod cum potestas Imperatoris et a fortiori aliorum principum, ut probant Herveus et Augustinus de Ancona, et recitat Archiepiscopus III parte, tit. XXIII sit subdelegata respectu Papae, II quaestio prima, *quincumque litem* et sit derivata a Deo mediante Papa qui secundum S. Thomas in II, dis. 44, en 1, tenet apicem in potestate spirituali et temporali, et tanta iurisdictio imperatoris a Papa dependeat qui alium instituit, ut infra in tit. Papa, stultum est dicere quod non possit circa subditos eius quicquid illa potest ultra maxime de plenitudine potestatis ».

[104] Cfr. DOMENICO MAFFEI, *La donazione di Constantino nei giuristi medievali*. Milano 1964.

erat subtractum; et quod si Papa non exercet iurisdictionem in temporalibus extra patrimonium Ecclesiae, non est propter defectum auctoritatis, sed ad vitandum scandalum iudaeorum et ad nutriendam pacem; et multa alia his vaniora et absurdiora ibi dicit.

Tota probatio istorum est quia *Domini est terra, et plenitudo eius* [Ps. 23,1], et *Data est mihi omnis potestas in caelo et in terra* [Mt. 28,18], et Papa est vicarius Dei et Christi et (ad Phil. 2, [8]) [105]: *Christus factus est pro nobis obediens usque ad mortem*, etc. Et huius opinionis <etiam> videtur esse Bartolus in illa Extravaganti *Ad reprimendum* [106]; et videtur favere S. Thomas in fine Secundi Sententiarum [107], cuius ultima verba sunt in solutione ad quartum argumentum, quod est ultimum totius libri, quod Papa tenet utriusque potestatis apicem, scilicet saecularis et spiritualis; et idem habet Irenaeus [108],

---

26 si *AS* ⟩ *PVGL* exercet *GABLS*] exerceat *PV* *27* extra patrimonium ecclesiae *GABLS*] est propter exemplum ecclesiae *PV* *29* nutriendam *PVABLS*] habendam *G* *30* ibi dicit *PVBS*] dicit *G* ⟩ *L* *33* Dei et *GLS* ⟩ *PV* *34* Phil. *PVGA*] Ephes *LS* *35* etc. *PLS*] propter quod etc. *V*] propter quod et Deus exaltavit illum *A*] propter quod Deus exaltavit illum et dedit illi nomen quod est super omne nomen ut in nomine Christi omne genuflectetur coelestia, terrestria et infernorum *G* esse *GLS*] fuisse *PV* *38* argumentum *GLS* ⟩ *PVA* *40* idem habet Irenaeus *PV*] hunius opinionis est Hieronimus *G*] eiuisdem opinionis est Hervaeus *LS*

---

[105] *Phil.* 2,8. «Humiliavit semetipsum factus obediens usque ad mortem».

[106] BARTOLUS A SASSOFERRATO, *Tractatus extravagantis ad reprimendum* (in *Consilia, quaestiones et tractatus*. Lugduni 1550), fol. 91, col. 2: «Primo fuit imperium Babyloniae. Secundo fuit imperium Persarum et Medorum. Tertio fuit imperium Grecorum. Quarto fuit imperium Romanorum. Ultimo adveniente Christo istud Romanorum imperium incoepit esse Christi Imperium, et ideo apud Christi vicarium est uterque gladius spiritualis et temporalis. Christus enim est lapis abscissus sine manibus, cuius regnum non disipabit, de quo prophetavit Daniel in dicto capite ubi haec omnia imperia describunt

quitado al Papa. Y que si el Papa no ejerce jurisdicción temporal fuera de lo que constituye el patrimonio de la Iglesia, no es porque le falte esa potestad, sino para evitar el escándalo de los judíos y para fomentar de este modo la paz de los pueblos; y por este estilo sigue diciendo vaciedades y absurdos.

Toda la argumentación de éstos consiste en que *del Señor es la tierra y todo lo que en ella se contiene*, y *Me ha sido dada toda la potestad en el cielo y en la tierra;* y que el Papa es vicario de Dios y de Cristo. Asimismo el texto a los Filipenses[105]: *Cristo se hizo por nosotros obediente hasta la muerte*, etc. De esta opinión parece ser también Bártolo en su comentario a las Decretales[106], y parece también favorecerla Santo Tomás al fin del segundo libro de las *Sentencias*[107], cuyas últimas palabras, respondiendo al cuarto y último argumento de todo el libro, son que el Papa posee la supremacía de las dos potestades, civil y espiritual. La misma teoría defiende San Ireneo.

---

expresse. Dicit ergo quod ante Christum Imperium Romanum dependebat ab eo solo et Imperator recte dicebant quod dominus mundi esset et quod omnia sua sint. Post Christum vero Imperium est apud Christum et eius vicarium et transfertur per Papam in principem secularem».

[107] S. THOMAS, *Commentum in lib. II sententiarum*, dist. 44, quaest. 2, art. 3 ad 4: «Nisi forte potestati spirituali etiam saecularis potestas coniungatur, sicut in Papa qui utriusque potestatis apicem tenet, scilicet spiritualis et saecularis, hoc illo disponente qui est sacerdos et rex, sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech, Rex regum et Dominus dominantium, cuius potestas non auferetur et regnum non corrumpetur in saecula saeculorum».

[108] S. IRENAEUS, *Adversus haereses* III 16,6 (PG 7, 925 s; ed. Sagnard 34, 292): «In omnibus autem est et homo, plasmatio Dei, et hominem ergo in semetipsum recapitulans est, invisibilis visibilis factus, et incomprehensibilis factus comprenhensibilis, et impassibilis passibilis, et Verbum homo, universa in semetipsum recapitulans: uti sicut in supercoelestibus, et spiritualibus, et invisibilibus princeps est Verbum Dei; sic et in visibilibus, et corporalibus principatum habeat, in semetipsum primatum assumens et apponens semetipsum caput Ecclesiae, universa attrahat ad semetipsum apto in tempore». Cfr. L. SPIROWSKI, *La Doctrine de l'Eglise dans S. Irenée*. Strasbourg 1926. W. S. SCHMIDT, *Die Kirche bei Irenaeus*. Helsingfors 1934.

Hoc ergo fundamento iacto, dicunt auctores huius sententiae, primo quod Papa libere potuit constituere principes barbarorum reges Hispaniae, tanquam supremus dominus temporalis. Secundo dicunt quod, dato quod hoc non posset, saltem si barbari nolunt recognoscere dominium temporale Papae in eos, quod hac ratione potest eis inferre bellum et ponere principes. Utrumque autem factum est. Nam primo Summus Pontifex concessit illas provincias regibus Hispaniae. Secundo, etiam barbaris propositum fuit et signatum quod Papa est vicarius Dei et habet vices Eius in terris et ideo quod recognoscant eum superiorem, quod si illi recusaverint, iusto titulo est eis bellum illatum et occupatae provinciae illorum, etc. Et hoc secundum nominatim dicit Hostiensis, ubi supra [109], et Summa Angelica. [110]

Sed quia de dominio temporali Papae prolixe disputavi in Relectione De Potestate Ecclesiastica [111], ideo hic breviter per propositiones respondebo.

5. PRIMA PROPOSITIO: *Papa non est dominus civilis aut temporalis totius orbis, loquendo proprie de dominio et potestate civili.*

Haec conclusio est Turrecrematae (lib. 2, cap. 113) [112],

42 sententiae *GLS*] opinionis *PVA* *44* supremus *GALS* ⟩ *PV* *46* saltem *GALS*] dato *P*] eis *V* nolunt *GLS*] nollent *PVAB* *47* in eos *PLS*] in eis *V* ⟩ *GAB* quod *PVL* ⟩ *GSAB* *48* ponere *PVGB*] imponere *LS* *50* signatum *PG*] significatum *VALS* *51* Dei *GLS*] Christi *PVA* *52* recognoscant *PGLS*] ratione cognoscant *V*] recognosceret *A* quod si *PVLS*] et sic *G*] et cum sic *A* *53* recusaverint *GALS*] recusarent *PV* iusto *PGLS*] isto *V* est eis bellum illatum *PVGAL*] dicitur eis bellum inferendum *S* *56* prolixe *LS*] prolisius *P*] late *V*] prolixe et late *G* *57* ideo hic *LS*] etiam hic *PV*] ideo *G* *5* *2* civilis aut *GLS* ⟩ *PVA* *3* et potestate civili *GALS* ⟩ *PV* *7* venerabilem + qui filii sint legitimi *GA* dicens

[109] ENRICUS DE SEGUSIO (Hostiensis), *In tertium Decretalium librum commentaria*. Venetiis 1631, cap. 8, n. 14-16, fol. 128. Cfr. n. 100.

[110] ANGELUS DE CLAVASIO, *Summa Angelica*. Roma 1519, s. v. infideles, n. 7: «Utrum infideles qui non recognoscunt dominium ecclesiae licite possint rebus suis spoliari, respondet Hostiensis in c. *quod super his*, de voto

Establecido, pues, este fundamento, dicen los defensores de esta teoría: Primero, que el Papa, como supremo señor temporal, tenía facultad de nombrar príncipes de los bárbaros a los reyes de España; y segundo, que aun suponiendo que esto no se pudiera, sería, no obstante, motivo suficiente para declararles la guerra y someterlos a otros príncipes al negarse los bárbaros a reconocer el dominio temporal del Papa sobre ellos. Ambas cosas han sucedido: primeramente el Sumo Pontífice concedió aquellos territorios a los reyes de España. Y en segundo lugar, también se les ha requerido y notificado que el Papa es vicario de Dios y hace sus veces en la tierra, intimándoles a que lo reconozcan como a superior; y, por consiguiente, en el caso de rehusarlo, ya habría título justo para hacerles la guerra y ocupar sus territorios, etc. Esto último lo enseña expresamente Enrique de Segusio en los pasajes ya citados[109] y la *Summa Angelica*[110].

Mas como ya he tratado extensamente el dominio temporal del Papa en la relección *De potestate ecclesiastica*[111], responderé aquí brevemente con las siguientes proposiciones:

5. PRIMERA PROPOSICIÓN: *El Papa no es señor civil o temporal de todo el orbe, hablando de dominio y potestad civil en sentido propio.*

Esta conclusión es de Torquemada [112], de Juan de Andrés [113] y

quod sic per illud Mathaei, ultimo, data est mihi omnis potestas in coelo et in terra quam quidem transtulit in Vicarium suum; secus si recognoscunt dominium ecclesiae nec sunt infesti christianis, pro hoc habes textum cum glos. XXIII, q. 7, si de rebus, Innocentii in dicto cap. quod super his, tamen non possunt nisi sint infesti christianis vel aliter delinquunt, in legem naturalem facit proprie, text. cap. disp. XXIV, q. 8. Sed mihi magis placet opinio Hostiensis et maxime in infidelibus occupantibus provinciam Ierosolomitanam qui cum sit consacrata sanguine Christi et multorum martyrum non debet esse sub dominio infidelium et hoc intellige quod possunt spoliari auctoritate domini Papae non a privata persona».

[111] FRANCISCUS A VITORIA, *Relectio prior de Potestate Ecclesiae*, sect, 3. n. 2. 2-19 (ed. Urdánoz B. A. C. Madrid 1960, p. 293-316).

[112] RAPHAEL DE PORNAXIO, O. P. (Non Ioannes de Torquemada), *De Potestate Papae et Concilii Generalis* (Bibliotheca Maxima Pontificia t. XIII, Romae 1698), p. 459: «Papa non sic est dicendus habere iurisdictionem in

et Ioannis Andreae [113] et Hugonis (Dist. 69, can. *cum ad verum*) [114]. Et fatetur doctissimus Innocentius in dicto cap. *per venerabilem* [115], dicens se non habere potestatem temporalem in regno Franciae. Et videtur expressa sententia Bernardi in secundo libro De consideratione ad Eugenium [116]. Et opposita opinio videtur esse contra praeceptum Domini qui (Matth. 20, [25,26], et Luc. 22, [25,26]) ait: *Scitis quia principes gentium dominantur eorum*, etc., *non ita erit inter vos.* Item contra praeceptum Apostoli [I Petr. 5,3]: *Non [neque ut] dominantes in clerum, sed forma facti gregis.* Et si Christus Dominus non habuit dominium temporale, ut supra tanquam probabilius tractatum et disputatum est, etiam ex sententia S. Thomae [117] multo minus Papa habet, qui est vicarius. Et isti tribuunt Summo Pontifici quod ipse nunquam agnovit, immo contrarium fatetur in multis locis, ut in relectione adductum est. Et satis est probatum, sicut supra de Imperatore, quia non potest ei convenire dominium, nec iure naturali nec divino nec humano. De naturali et humano, certum

GA] dicit *PV* › *LS* potestatem *GALS*] dominium *PV* *10* opinio *PVGA*] sententia *LS* esse + directe *G* *15* supra... est *G*] supra traditum est tamquam probabilius et probatum est *P*] supra tractatum vel traditum est ut probabilius et probatum est *V*] supra tanquam probabilius disputatum est *LS* *17* Papa habet *LS*] Papa *PV*] habet *G* vicarius + Christi *PV* *19* adductum *PVG*] additum *L*] illa dictum *S* *21* nec... nec... nec *PVG*] nisi... aut... aut *LS* *23* quod autem non de divino nullus *PVG*] de divino

temporalibus, ut sic dicendus sit totius Orbis dominus». Cfr. RAYMOND CREYTENS, O. P., *Raphaël de Pornaxio, O. P. auteur du «De Potestate Papae et Concilii Generalis» faussement attribué à Jean de Torquemada* (Archivum Fratum Praedicatorum 13, 1943, 108-137).

[113] IOANNES ANDREAS, *In quartum Decretalium librum Novella Commentaria.* Venetiis 1612, vol. IV, ad cap. *Per venerabilem*, fols, 57-60, passim. Summarium, n. 23: Potestas duplex, spiritualis et secularis.

[114] HUGO DE SAN VICTOR, *Tertius operum M. Hugonis a S. Victore Tomus.* Parisiis 1526: De sacramentis, lib. II, Pars II, cap. 4: «Propterea in utroque populo secundum utramque vitam distributo, potestates sunt constitutae. In laicis quippe ad quorum studium et providentiam ea quae terrenae vitae

de Hugo de San Víctor [114]. Y el doctísimo Inocencio IV [115] confiesa no tener potestad temporal sobre el reino de Francia. Esta misma parece ser la opinión de San Bernardo en el segundo libro *De consideratione ad Eugenium* [116]. Y hasta parece que la tesis opuesta va contra el precepto del Señor, que dice: *Sabéis que los príncipes de los gentiles se enseñorean sobre ellos*, etc.; *mas entre nosotros no ha de ser así.* Y contra el precepto del Apóstol: *No dominando en la heredad del Señor, sino haciéndoos dechado del rebaño.* Y si Cristo no tuvo el dominio temporal, como hemos concluído ántes como doctrina más probable, de acuerdo con Santo Tomás [117], mucho menos lo tendrá el Papa, que no es más que su vicario. Estos autores quieren atribuir al Papa un dominio que él nunca reconoció en sí; es más, que ha sido negada su existencia en no pocas ocasiones por el mismo Papa, como en dicha relección queda expuesto. Y se prueba la tesis suficientemente con los mismos argumentos que ántes sobre el Emperador: No le puede pertenecer el dominio sino por derecho natural, por derecho divino o por el derecho humano. Por derecho natural y por derecho humano es cierto que no. Si por derecho divino

necessaria sunt pertinent, potestas est terrena. In clericis autem ad quorum officum spectant ea quae spiritualis vitae sunt bona, potestas est divina. Illa igitur potestas secularis dicitur, ista spiritualis nominatur. In utraque potestate diversi sunt gradus et ordines potestatum, sub uno tamen utriusque capite distributi, et quasi ab uno principio deducti, et ad unum relati. Terrena potestas caput habet legem; spiritualis potestas habet summum pontificem. Ad potestatem regis pertinent quae terrena sunt, et ad terrenam vitam facta omnia. Ad potestatem Summi Pontificis pertinent quae spiritualia sunt, et vitae spirituali attributa universa». Cap. 5: «Ordo autem alius est in potestate terrena vel seculari; et alius in potestate spirituali». Cap. 8: «Secundum causam iustitia determinatur, ut videlicet negotia saecularia a potestate terrena, spiritualia vero et ecclesiastica a spirituali potestate examinentur». Cfr. etiam cap. 15.

[115] *Decretalia Gregorii IX*, 4, 17, 13 (*Corpus Iuris Canonici*, ed. Friedberg II, 714-716. Cfr. n. 166.

[116] S. BERNARDUS DE CLARAVAL, *De Consideratione ad Eugenium*, lib. II, cap. 6, 9-11 (PL 182, 747).

[117] S. THOMAS, *De regimine principum*, lib. 3, cap. 13. Cfr. n. 91.

est <quod non>; quod autem non de divino, nullus profertur. Ergo frustra et voluntarie asseritur.

Et quod Dominus dixit Petro *Pasce oves meas* [Ioan. 21,17], satis ostendit esse potestatem in spiritualibus et non in temporalibus; et ostendit Papam non esse <dominum> in toto orbe. Nam ipse <Dominus> dixit (Ioan. 10, [16]) quod in fine saeculi fiet unum ovile, et unus pastor. Unde satis constat in praesentia non omnes esse oves huius ovilis. Item, dato quod Christus haberet hanc potestatem, constat non esse commissam Papae. Patet, quia non minus Papa est vicarius Christi in spiritualibus quam in temporalibus. Sed Papa non habet iurisdictionem spiritualem super infideles, ut etiam fatentur adversarii et videtur expressa sententia Apostoli (I ad Cor. 5, [12]): *Quid ad me [enim mihi] de his, qui foris sunt, iudicare?* Ergo nec etiam in temporalibus.

Et certe argumentum nullum est: Christus habuit potestatem temporalem in toto orbe; ergo etiam Papa habet. Nam Christus sine dubio habuit potestatem spiritualem in toto orbe, non minus supra fideles quam supra infideles, et potuit ferre leges obligantes totum orbem, sicut fecit de baptismo et de articulis fidei. Et secundum doctores potestatem excellentiae non commisit etiam apostolis, et Papa non habet illam potestatem supra infideles, nec posset eos excommunicare nec prohibere connubia in gradibus iure divino

nullum *LS* *24* ergo... asseritur *GLS*] ergo male dicitur quod non probatur *PV* *26* satis ostendit *PGLS*] ostenditur *V* potestatem *GALS*] primatum *P*] prelatum *V* *27* ostendit *PGA* ostenditur *V*] primum ostendit *L*] praeterea ostenditur *S* *29* quod *PVLS* ⟩ *GA* fiet *PVALS*] erit *G* *30* esse *GALS*] quod sunt *PV* huius *GAL*] unius *PVS* ovilis + saltem infideles *PAL* *34* infideles + ergo nec temporalem *PVA* *35* expressa sententia *PVAS*] expresse *GL* *39* temporalem in todo orbe *GALS*] hanc *PV* etiam Papa habet *GLS*] dimissit illam Papae *P*] reliquit illam Papae *V* *40* spiritualem *PGALS* ⟩ *V* *41* infideles + et e contrario *PVA* *42* ferre *GLS*] facere *PVA* *43* de *GPV* ⟩ *ALS* *43* et... permissis *PVAG*] et tamen Papa non habet illam potestatem supra infideles nec posset eos excommunicare nec prohibere connubia in gradibus iure divino permissis. Ergo. Item quia etiam secundum doctores Christus potestatem excellentiae non

no consta en ninguna parte, luego esto se afirma gratuitamente y sin fundamento.

Y lo que el Señor dijo a Pedro: *Apacienta mis ovejas*, bien claro demuestra que se trata de la potestad espiritual y no de la temporal. Además se prueba que el Papa no es señor de todo el orbe, porque el mismo Señor dijo que, al fin del mundo, se formaría un solo rebaño con un solo pastor. Por donde se ve que, al presente, no son todos ovejas de un solo rebaño. Y dado que tuviera Cristo esa potestad, consta que no la ha concedido al Papa. Está claro, porque el Papa no menos es vicario de Cristo en lo espiritual que en lo temporal. Ahora bien, el Papa no tiene jurisdicción espiritual sobre los infieles, como confiesan los mismos adversarios, y parece doctrina expresa del Apóstol: *¿Qué tengo yo que juzgar de aquellas cosas que están fuera de la Iglesia?* Luego tampoco en las cosas temporales.

Y carece de todo valor el argumento que se aduce: *Cristo tuvo potestad temporal en todo el orbe, luego el Papa también la tiene.* Porque Cristo tuvo, sin duda, potestad espiritual en todo el orbe, lo mismo sobre los fieles que sobre los infieles, y pudo dar leyes que obligaran en todo el mundo, como hizo con el bautismo y demás artículos de la fe. El Papa no tiene tal potestad sobre los infieles, ni los puede excomulgar, ni prohibir entre ellos los matrimonios en los grados permitidos por el derecho divino. Y según los doctores, no transmitió Cristo a los apóstoles su potestad de

permissis; ergo etiam nihil valet consequentia: Christus habuit potestatem <temporalem in orbe>; ergo et Papa.

6. SECUNDA PROPOSITIO: *Dato quod Summus Pontifex haberet talem potestatem temporalem in <toto> orbe, non posset eam dare principibus saecularibus.*

Hoc patet, quia esset annexa Papatui, nec potest eam Papa separare ab officio Summi Pontificis nec potest privare successorem illa potestate, quia non potest esse sequens Summus Pontifex minor praecessore <suo>; et sic si unus Pontifex vendidisset potestatem, vel nulla esset venditio vel sequens posset illam auferre.

7. TERTIA PROPOSITIO: *Papa habet potestatem temporalem in ordine ad spiritualia, id est, quantum necesse est ad administrationem rerum spiritualium.*

Haec etiam est Turrecrematae (ubi supra, cap. 114) [118] et est omnium doctorum. Et probatur, quia ars ad quam pertinet finis superior, est imperativa et praeceptiva artium, ad quas spectant fines inferiores (primo Ethicorum). [119] Sed finis potestatis spiritualis est ultima felicitas, finis autem potestatis civilis est felicitas politica. Ergo potestas temporalis est subiecta spirituali. Et hac ratione utitur Innocentius in cap. *solitae*, De maioritate et obedientia [120].

Et confirmatur, quia cui commissa est cura alicuius officii, intelleguntur concessa omnia sine quibus officium

commissit etiam apostolis ergo *LS* **6** *2* talem *GLS*] illam *PVA* temporalem *G*] saecularem *LS* ⟩ *PVA* *3* orbe *PAVS*] mundo *GL* *4* hoc patet *PVALS* ⟩ *G* *5* potest *PVALS* ⟩ *G* *6* sequens *GALS* ⟩ *PV* *7* summus *PVLS* ⟩ *GA* minor praecessore *PLS*] praedecessore *VA*] maior successore *G* et ... auferre *PV*] et sic, vel nulla esset talis collatio, vel sequens Pontifex posset illam revocare *A*] et si unus Pontifex dedisset hanc potestatem vel nulla esset talis collatio vel sequens Pontifex posset illam auferre *LS* ⟩ *G* *7* *7* inferiores + ut habetur *VS* *10* est subiecta spirituali *GLS*] vel politica est potestas subiecta *PV* *12* commissa est *GLS*] committitur potestas vel *PV* *13* concessa *GLS*] commissa *PV* *20* Papa *PVALS* ⟩ *G*

[118] RAPHAEL DE PORNAXIO, O. P. (Non Ioannes de Torquemada), *De Potestate Papae et Concilii Generalis* (Bibl. Max. Pont., t. XIII, Romae 1698, p. 462): «Prima propositio est: Romanum Pontificem potestatem et iurisdictionem iure Papatus sui habere in temporalibus aliquo modo, colligitur ex eo quod eius principatus directivus sit potestati seculari in administratione sui officii secundum exigentiam finis ultimi, qui est ipsa beatitudo suprema, ad quam omnes fideles dirigendi sunt. Quod sic ratione ostenditur: In omnibus artibus et potestatibus ordenatis, ars sive potestas ad quam pertinet ultimus et principalis finis, est praeceptiva et imperativa aliarum artium sive potestatum, quarum finis ad finem illius ordinantur, sicut habetur 1. ethic». Cfr. n. 112.

[119] ARISTOTELES, *Ethica* I, 1, 1904 a: Ὅσαι δ' εἰσὶ τῶν τοιούτων ὑπὸ μίαν τινὰ δύναμιν.... τούτων γὰρ χάριν κἀκεῖνα διώκεται. (Todas las artes y ciencias particulares están de este modo subordinadas a una superior... y en función de ésta se estudian aquéllas).

[120] *Decretalia Gregorii IX*, 1, 33,6 *(Corpus Iuris Canonici*, ed. Friedberg II 198). Cfr. n. 166.

supremacía. Luego para nada vale la consecuencia: *Cristo tuvo potestad temporal en el orbe, luego también el Papa.*

6. SEGUNDA PROPOSICIÓN: *Aun admitiendo que el Sumo Pontífice tuviera esta potestad política sobre todo el orbe, no podría transmitirla a los príncipes seculares.*

Es claro, porque sería aneja al Papado, y no podría el Papa separarla del cargo de Jefe de la Iglesia, ni podría privar a su sucesor de aquella potestad. No puede ser un Sumo Pontífice inferior a su predecesor; y si un Pontífice cediese esta potestad, tal concesión sería nula, o podría anularla el Pontífice que le siguiese.

7. TERCERA PROPOSICIÓN: *El Papa tiene potestad temporal en orden a las cosas espirituales, esto es, en cuanto sea necesario para administrar las cosas espirituales.*

También es doctrina de *Torquemada*[118] y de todos los doctores. La prueba de ello está en que el arte a la que corresponde un fin superior es imperativa y preceptiva de las artes que se ocupan de fines inferiores subordinados a ese fin superior, como se lee en Aristóteles[119]. Ahora bien, el fin de la potestad espiritual es la felicidad última y en cambio, el fin de la potestad civil es la felicidad política; luego la potestad temporal está subordinada a la espiritual. Acude a este argumento Inocencio IV [120].

Y se confirma por el hecho de que aquel a quien se le encarga el cumplimiento de una misión se entiende que se le ha concedido

recte expediri non potest (De officio delegati, cap. 1) [121]. Cum ergo ex commissione Christi Papa sit pastor spiritualis, et hoc officium impediri possit per potestatem civilem, cum Deus et natura non deficiant in necessariis, non est dubitandum quin fuerit ei relicta potestas in temporalibus, quantum necesse est ad gubernationem spiritualium.

Et hac ratione potest Papa infringere leges civiles, quae sunt nutritivae peccatorum, sicut infringit leges de praescriptione malae fidei, ut patet De praescriptionibus, cap. fin. [122] Et hac etiam ratione, discordantibus principibus de iure alicuius principatus et in bella ruentibus, potest esse iudex et cognoscere de iure partium et sententiam ferre, quam tenentur recipere principes ne scilicet eveniant tot mala spiritualia, quot ex bello inter principes christianos necesse est oriri. Et licet hoc vel non faciat Papa vel non saepe faciat, hoc non est quia non potest, ut dicit Dominus Durandus [123], sed quia timet scandalum, ne principes putent hoc facere per ambitionem, vel veritus rebellionem principum a Sede Apostolica.

Et hac ratione potest aliquando reges deponere et etiam novos constituere, sicut aliquando factum est. Et certe nullus legitime christianus deberet negare hanc potestatem Papae. Et ita tenent Paludanus [124] et Durandus (De potestate ecclesiastica) [125] et Henricus Gandavensis (Quotlibetorum 6,

21 peccatorum *GALS*] praeceptorum *PV* infringit *PVG*] infregit *LS* praescriptione *PGLS*] praecepto *V* *24* potest *PGALS*] potuit *V* *26* scilicet eveniat *GALS*] veniat *PV* *27* ex *GALS*] existente *PV* *30* timet *PVLS*] fieret *G* *33* hac + ipsa *S* *34* constituere *PVALS*] instituere *G* *35* legitime... Papae *PVLS*] legitur christianus qui hanc potestatem neget *G* *39* quod Papa habet utrumque *PVA*] Papam habere utrumque *LS*] Papam

[121] *Decretalia Gregorii IX*, 1, 29, 1 [De officio et potestate iudicis delegati], (*Corpus Iuris Canonici*, ed. Friedberg II 158).

[122] *Decretalia Gregorii IX*, 2, 26, 20 (*Corpus Iuris Canonici*, ed. Friedberg II 393).

[123] DURANDUS A SANCTO PORTIANO, *Decisionum super quattor libros sententiarum*. Lugduni 1533, fol. 226, col. 2: «Ad tertium est dicendum quod non est simile de clavibus ordinis et de clavibus iurisdictionis: quia effectus clavium iurisdictionis transit in invitum. Effectus autem clavium ordinis non transit nisi in voluntarium. Papa autem non habet nec habere potest iudicem cui submittant invitus; nec per consequens potest se submittere alicui quantum ad iurisdictionem quae de natura sua potest ferri in invitum».

[124] PETRUS PALUDE, *Tertium scriptum super tertium ententiarum*. Parisiis 1517. Dist. 40, quart. 2, concl. 4: «Sic ergo habet Papa auctoritatem supra bona temporalia universalem, quia temporalia ordinantur ad spiritualia... Inquirendo autem est de his quod dicit quod Papa non habet inmediatam iurisdictionem in temporalibus; 1.ª *conclusio*: Sive ergo de fide sive de praeceptis naturalis iuris sive de sacramentis et aliis legis divinae positivis praeceptis et statutis dubitatio emergat, declaratio et interpelatio ad Papam pertinet».

[125] Cfr. supra n. 123; etiam lib. 4, dist. 7, quaest, 3, fol. 197-198.

todo lo que para su cumplimiento es necesario. [121] Ahora bien, el Papa por mandato del mismo Cristo es pastor espiritual y esta misión no puede ser impedida por la potestad civil. Y como Dios y la naturaleza no pueden fallar en las cosas necesarias, indudablemente le fue concedida al Papa potestad temporal en todo aquello que sea necesario para la administración de las cosas espirituales.

Por esta razón puede el Papa invalidar las leyes civiles que fomentan el pecado, como derogó las leyes acerca de la prescripción de mala fe, según resulta del capítulo último *De praescriptione*[122]. Y por la misma razón cuando los príncipes están en discordia sobre los derechos de algún Estado y están para llegar por ello a la guerra, puede el Papa ser juez y examinar el derecho de las partes y dar sentencias, que han de aceptar los príncipes con el fin de evitar los daños espirituales que necesariamente habrían de producirse al estallar la guerra entre príncipes cristianos. Y aun cuando el Papa nunca o casi nunca haga esto, no es porque no pueda, como dice Durando[123], sino por miedo al escándalo: no sea que los príncipes crean que le mueve la ambición; o también, para evitar la rebeldía de los príncipes contra la Sede Apostólica.

Por la misma razón también puede deponer en ocasiones a los reyes y nombrar otros nuevos, como ya ha sucedido. Y ciertamente que ningun verdadero cristiano debería negar esta potestad al Papa. Así lo afirman Palude [124] Durando [125] y Enrique Goe-

recte expediri non potest (De officio delegati, cap. 1) [121]. Cum ergo ex commissione Christi Papa sit pastor spiritualis, et hoc officium impediri possit per potestatem civilem, cum Deus et natura non deficiant in necessariis, non est dubitandum quin fuerit ei relicta potestas in temporalibus, quantum necesse est ad gubernationem spiritualium.

Et hac ratione potest Papa infringere leges civiles, quae sunt nutritivae peccatorum, sicut infringit leges de praescriptione malae fidei, ut patet De praescriptionibus, cap. fin. [122] Et hac etiam ratione, discordantibus principibus de iure alicuius principatus et in bella ruentibus, potest esse iudex et cognoscere de iure partium et sententiam ferre, quam tenentur recipere principes ne scilicet eveniant tot mala spiritualia, quot ex bello inter principes christianos necesse est oriri. Et licet hoc vel non faciat Papa vel non saepe faciat, hoc non est quia non potest, ut dicit Dominus Durandus [123], sed quia timet scandalum, ne principes putent hoc facere per ambitionem, vel veritus rebellionem principum a Sede Apostolica.

Et hac ratione potest aliquando reges deponere et etiam novos constituere, sicut aliquando factum est. Et certe nullus legitime christianus deberet negare hanc potestatem Papae. Et ita tenent Paludanus [124] et Durandus (De potestate ecclesiastica) [125] et Henricus Gandavensis (Quotlibetorum 6,

21 peccatorum *GALS*] praeceptorum *PV* infringit *PVG*] infregit *LS* praescriptione *PGLS*] praecepto *V* *24* potest *PGALS*] potuit *V* *26* scilicet eveniat *GALS*] veniat *PV* *27* ex *GALS*] existente *PV* *30* timet *PVLS*] fieret *G* *33* hac + ipsa *S* *34* constituere *PVALS*] instituere *G* *35* legitime... Papae *PVLS*] legitur christianus qui hanc potestatem neget *G* *39* quod Papa habet utrumque *PVA*] Papam habere utrumque *LS*] Papam

[121] *Decretalia Gregorii IX*, 1, 29, 1 [De officio et potestate iudicis delegati], *(Corpus Iuris Canonici*, ed. Friedberg II 158).

[122] *Decretalia Gregorii IX*, 2, 26, 20 *(Corpus Iuris Canonici*, ed. Friedberg II 393).

[123] DURANDUS A SANCTO PORTIANO, *Decisionum super quattor libros sententiarum*. Lugduni 1533, fol. 226, col. 2: «Ad tertium est dicendum quod

todo lo que para su cumplimiento es necesario. [121] Ahora bien, el Papa por mandato del mismo Cristo es pastor espiritual y esta misión no puede ser impedida por la potestad civil. Y como Dios y la naturaleza no pueden fallar en las cosas necesarias, indudablemente le fue concedida al Papa potestad temporal en todo aquello que sea necesario para la administración de las cosas espirituales.

Por esta razón puede el Papa invalidar las leyes civiles que fomentan el pecado, como derogó las leyes acerca de la prescripción de mala fe, según resulta del capítulo último *De praescriptione*[122]. Y por la misma razón cuando los príncipes están en discordia sobre los derechos de algún Estado y están para llegar por ello a la guerra, puede el Papa ser juez y examinar el derecho de las partes y dar sentencias, que han de aceptar los príncipes con el fin de evitar los daños espirituales que necesariamente habrían de producirse al estallar la guerra entre príncipes cristianos. Y aun cuando el Papa nunca o casi nunca haga esto, no es porque no pueda, como dice Durando[123], sino por miedo al escándalo: no sea que los príncipes crean que le mueve la ambición; o también, para evitar la rebeldía de los príncipes contra la Sede Apostólica.

Por la misma razón también puede deponer en ocasiones a los reyes y nombrar otros nuevos, como ya ha sucedido. Y ciertamente que ningun verdadero cristiano debería negar esta potestad al Papa. Así lo afirman Palude [124] Durando [125] y Enrique Goe-

non est simile de clavibus ordinis et de clavibus iurisdictionis: quia effectus clavium iurisdictionis transit in invitum. Effectus autem clavium ordinis non transit nisi in voluntarium. Papa autem non habet nec habere potest iudicem cui submittant invitus; nec per consequens potest se submittere alicui quantum ad iurisdictionem quae de natura sua potest ferri in invitum».

[124] PETRUS PALUDE, *Tertium scriptum super tertium ententiarum*. Parisiis 1517. Dist. 40, quart. 2, concl. 4: «Sic ergo habet Papa auctoritatem supra bona temporalia universalem, quia temporalia ordinantur ad spiritualia... Inquirendo autem est de his quod dicit quod Papa non habet inmediatam iurisdictionem in temporalibus; 1.ª *conclusio*: Sive ergo de fide sive de praeceptis naturalis iuris sive de sacramentis et aliis legis divinae positivis praeceptis et statutis dubitatio emergat, declaratio et interpelatio ad Papam pertinet».

[125] Cfr. supra n. 123; etiam lib. 4, dist. 7, quaest, 3, fol. 197-198.

art. 23) [126]. Et ad hunc sensum intellegenda sunt iura quae dicunt quod Papa habet utrumque gladium, quae multa sunt. Et quicumque doctores antiquiores hoc dicunt, sicut <etiam> S. Thomas in Primo Sententiarum, ut citatum est [127].

Immo non dubito quin episcopi habeant hoc modo potestatem temporalem in suo episcopatu eadem ratione qua Papa in orbe. Unde male dicunt et male faciunt, vel principes vel magistratus, qui contendunt impedire episcopos ne coerceant saeculares a peccatis per poenas pecuniarias <aut exsilium aut alias poenas temporales>. Hoc enim non est supra potestatem eorum, modo non faciant ex avaritia et ad quaestum, sed ad necessitatem et commodum rerum spiritualium. Et ex hoc loco iterum sumitur argumentum pro prima conclusione: si enim Papa esset dominus orbis, etiam episcopus esset dominus temporalis in suo episcopatu, quia etiam in suo episcopatu est vicarius Christi, <quod tamen adversarii negant>.

8. QUARTA CONCLUSIO: *Papa nullam potestatem temporalem habet in barbaros istos, neque in alios infideles.*

Haec patet ex prima et tertia. Nam non habet potestatem temporalem nisi in ordine ad spiritualia. Sed non habet potestatem spiritualem in illos, ut patet (I ad Cor. 5, [12-13]). Ergo nec temporalem.

9. Sequitur corollarium quod, etiamsi barbari nolint recognoscere dominium aliquod Papae, non ideo

utramque potestatem habere et *G* *40* quicumque *GL*] aliqui *PV* ⟩ *S* *42* potestatem *PV*] auctoritatem *LS*] potestatem et auctoritatem *G* *44* male dicunt et *PVLS* ⟩ *GB* *48* modo *GLS*] dummodo hoc *PV* *49* ad ne-] cessitatem *VLS*] ex necessitate *P*] necessitate *G* rerum spiritualium *GLS*] spirituale *PV* *50* loco *PVLS* ⟩ *G* *52* esset *PVLS* ⟩ *G* **8** *2* temporalem *PVLS* ⟩ *G* *3* nam + si *PVGL* *5* ut patet *VAS* ⟩ *PGL* **9** *2* nolint *PBLS*] nollent *V*] nolunt *GA* ideo *PVLS* ⟩ *GA* inferre *PVGA*]

[126] HENRICUS GOETHALS (Gandavensis), *Quodlibeta Magistri Henrici Goethals a Gandavo doctoris Boloniensis*. Parisiis 1518, quodl. 6, quaest. 23, fol. 243: «Papa habet potestatem supra personas regum et principum, quia eos deponit». 244 v.: «Non enim potest deponere Papa principes nisi ratione delicti aut insufficientiae. Quod bene exprimit in illo capitulo Aliacus ubi dicit: Romanus Pontifex Zacharias regem Francorum non tam pro suis iniquitatibus quam pro eo quod tantae potestati inutilis erat, a regno deposuit. Et secundum hoc sacerdos apostolicus se habet ad reges et principes, sicut architector civilis ad alios artifices in civitate. Sicut enim architectonici est praecipere qui et quales debent exercere scientiam medicinalem, rhetoricam, et sic de aliis in civitate, et quosdam admittere, quosdam repellere, sic sacerdos apostolicus debet considerare qui et quales regna et principatus regere debeant, et bonos honorare; malos autem et male regentes deponere, et alios loco illorum substituere».

thals [126] y en este sentido hay que interpretar los cánones, que son muchos, los cuales dicen que el Papa tiene las dos espadas. Lo mismo dicen algunos doctores más antiguos, como también Santo Tomás en el libro primero de las Sentencias, antes citado [127].

E incluso yo no dudo que de este modo también tienen los obispos autoridad temporal en su obispado, por idéntica razón que el Papa en todo el orbe. Por donde mal piensan y peor obran los gobernantes y los príncipes que se esfuerzan por impedir que los obispos aparten del pecado a los seglares usando de penas pecuniarias, el destierro y otras sanciones temporales. Pues esto no cae fuera de su competencia, mientras no lo hagan por avaricia y lucro, sino por necesidad y para utilidad de las cosas espirituales. De esto precisamente resulta un nuevo argumento en favor de la primera conclusión. Si el Papa fuera señor de todo el orbe, también los obispos serían señores temporales en su obispado, puesto que también ellos en su obispado son vicarios de Cristo, lo cual niegan hasta los mismos adversarios.

8. CUARTA CONCLUSIÓN: *El Papa no tiene ningún poder temporal sobre esos bárbaros ni sobre los demás infieles.*

Claramente se desprende esta tesis de la primera y de la tercera conclusión. Porque sólo tiene potestad temporal en orden a lo espiritual. Ahora bien, no tiene potestad espiritual sobre ellos, como demuestran las citadas palabras de San Pablo. Luego tampoco temporal.

9. Se sigue un corolario: *Aunque los bárbaros no quisieran reconocer ningún dominio al Papa, no se puede por ello hacerles*

[127] S. THOMAS, *II sententiarum*. Cfr. n. 102.

potest eis bellum inferre et bona illorum occupare. Patet, quia nullum tale dominium habet. Et confirmatur hoc manifeste. Nam (ut infra dicetur et adversarii fatentur), dato quod barbari nolint recipere Christum pro domino, non tamen possunt bello peti aut aliquo malo affici. Absurdissimum est autem quod ipsi dicunt quod, cum possint impune non recipere Christum, teneantur recipere vicarium Eius, alias possint bello cogi et spoliari omnibus bonis, <immo> et supplicio affici.

Et confirmatur iterum, quia causa secundum istos quare, etiamsi nollent recipere Christum aut fidem Eius, non possunt cogi, est quia non potest eis evidenter probari per rationes naturales. Sed multo minus potest probari dominium Papae. Ergo etiam non possunt cogi ad recognoscendum hoc dominium.

Et Sylvester, quamvis latissime loquatur de potestate Papae, tamen in verbo infideles (§ 7) [128] expresse tenet contra Hostiensem quod infideles non possunt bello cogi ad recognoscendum hoc dominium, nec hoc titulo possunt spoliari bonis suis. Et ita tenet Innocentius in dicto cap. *quod super his*, De voto [129]. Et non est dubium quin S. Thomas sit huius sententiae (Secunda Secundae, quaest. 66, art. 8, ad secundum) [130], ubi dicit quod infideles non possunt spoliari suis bonis, nisi qui sunt subditi principibus temporalibus, propter causas legum legitimas propter quas etiam alii subditi possunt spoliari. Et hoc etiam Caietanus illic [131] expresse dicit.

inferri *LS* occupare *PVGA*] occupari *LS* *5* infra *LS*] supra *G* ⟩ *PV* *8* dicunt *AS*] ducuntur faciant *PV*] et faciant *L*] ut faciamus *G* *10* alias... affici *GLS*] alias peti bello et spoliari *PV*] alias possint bello lacessiri et spoliari *A* *13* nollent *VGA*] nolint *PLS* *16* etiam *GLS* ⟩ *PV* recognoscendum *PALS*] cognoscendum *VG* *26* nisi qui sunt subditi *GALS*] quando sunt subiecti *PV* temporalibus + christianorum *V* *28* spoliari

[128] SYLVESTER PRIERIAS, *Summa summarum*. Cfr. n. 99 s. v. infidelis, 7: «Sed in dicto c. *quod super his* tenet quod non, nisi sint infesti christianis vel aliter delinquunt in legem naturalem, et facit pro eo text. 23, q. 8 *dispar*, et hoc tenetur quia S. Thomas II II, q. 66 ad secundum dicit quod spoliari

la guerra ni apoderarse de sus bienes y territorios. Es evidente, porque tal dominio no existe. Y se prueba esto claramente. Porque (como se dirá después y admiten los contrarios) en el supuesto de que los bárbaros no quieran reconocer por señor a Cristo, no se puede por ello hacerles la guerra, ni causarles daño alguno. Pues sería francamente absurdo lo que ellos mismos dicen de que pudiendo impunemente los bárbaros negarse a recibir a Cristo, estén, sin embargo, obligados a acatar el dominio de su vicario bajo pena de ser forzados por la guerra, privados de sus bienes y hasta condenados a suplicio.

Se confirma, además, porque la causa de no poderles obligar, si no quieren, a recibir a Cristo o su fe, es, según estos autores, el no poderles demostrar evidentemente tal soberanía con razones naturales; pero mucho menos se puede probar el dominio del Papa; luego tampoco pueden ser obligados a reconocer este dominio.

Y el mismo Silvestre Prierias[128] aunque habla extensamente de la potestad pontificia, sin embargo, expresamente afirma, contra Enrique de Segusio, que no se puede obligar por la guerra a reconocer ese dominio a los infieles, ni despojarles por tal título de sus bienes. Lo mismo opina Inocencio IV[129]. Y no hay duda que ésta es la doctrina de Santo Tomás[130] y también expresamente de Cayetano[131] al comentar el texto de la *Summa*, donde dice Santo Tomás que no se puede despojar de sus bienes a los infieles a no ser que sean súbditos de príncipes seculares y tan sólo por las

possunt suis bonis publica et non privata auctoritate ea ratione qua secundum leges terrenorum principum ea possident iniuste; quod supple est dupliciter ut innuit Innocentius, scilicet vel quia illa subripuerunt christianis, vel quia per dominos fideles condemnantur in bonis propter delicta eorum de quibus eos punire possunt».

[129] *Decretalia Gregorii IX*, 1, 33, 6 (*Corpus Iuris Canonici*, Friedberg II 198). Cfr. n. 72

[130] S. THOMAS, II II, 66, 8 ad 2: «In tantum aliqui infideles iniuste res suas possident, in quantum eas secundum leges terrenorum principum amittere iussi sunt. Et ideo ab eis possunt per violentiam subtrahi, non privata auctoritate, sed publica».

[131] CAIETANUS, II II, 6, 8, ad 2. Cfr. n. 57.

Immo nec saraceni inter christianos unquam isto titulo fuerunt spoliati suis bonis aut aliquo incommodo affecti. Nam si iste titulus est sufficiens ad faciendum eis bellum, hoc tantundem est ac si quis dicat quod ratione infidelitatis possunt spoliari. Certum est enim quod nullus infidelium recognoscit hoc dominium. Nullus autem doctor nec etiam inter adversarios est qui hoc concedat, scilicet quod solo titulo infidelitatis possint spoliari. Ergo omnino est sophisticum quod isti doctores dicunt, quod si infideles recognoscunt dominium Romani Pontificis, non possunt bello infestari, bene autem si non recognoscunt; nullus enim recognoscit.

Ex quo patet quod nec iste titulus est idoneus contra barbaros vel quia Papa dedit provincias illas tanquam dominus absolutus vel quia non recognoscunt dominium Papae, [habent <christiani> causam iusti belli contra illos]. Et hanc sententiam tenet Caietanus late (Secunda Secundae, quaest. 66, art. 8, ad secundum) [132]. Nec auctoritas canonistarum in contrarium multum debet movere, quia, ut supra dictum est, haec tractanda sunt ex iure divino, et plures et maiores contrarium tenent, inter quos etiam est Ioannes Andreas; nec habent pro se aliquem textum, nec etiam gravis auctoritas Archiepiscopi Florentini hoc loco recipienda est, secutus est enim Augustinum de Anchona, sicut alias solet sequi canonistas. [Ex dictis patet cum principes navigarent

PVGA] privari *LS* *30* suis bonis *PGLS* ⟩ *VA* *31* est *GLS*] esset *P* ⟩ *V* faciendum *PVG*] inferendum *ALS* *32* est *GLS*] esset *PV* dicat *GLS*] diceret *PV* *35* inter adversarios *PGLS*] adversarius *V* *36* possint *PVG*] possunt *LS*] possent *A* sophisticum *GLS*] fictitium *PVA* *37* doctores *GLS* ⟩ *PVA* *37* infideles... recognoscunt *GLS*] non recognoscunt imperium Romani Pontificis possint spoliari *PV*] infideles non recognoscunt dominium Romani Pontificis possint bello infestari *A* *40* recognoscit + non dubito *PV* *42* dedit *PVG*] dederit *LS* provincias... illos *GLS*] dominium imperatori super illas provincias vel quia nolunt recognoscere dominium Papae *PV* *45* Caietanus late *GLS*] dominus Caietanus *PV* *52* de Anchona *G*] Anconitanus *LS* ⟩ *PV* *53* cum... illorum *G*] quod hispani cum primum navigaverunt ad terras barbarorum, nullum ius secum affere-

causas legítimas por las que los demás súbditos pueden ser privados también de sus bienes.

Ni siquiera los sarracenos que viven entre cristianos han sido por este título despojados de sus bienes ni molestados en cosa alguna. Porque sostener que por este motivo es lícito hacerles la guerra equivale a decir que pueden ser desposeídos por razón de infidelidad. Y es cierto que ningún infiel reconoce el dominio del Papa y, no obstante, ningún doctor, ni aun de los contrarios, hay que conceda que por el sólo título de no ser cristianos haya derecho a expoliarlos. Luego es un puro sofisma lo que esos doctores afirman a saber: que si los infieles reconocen el dominio del Romano Pontífice, no se les puede hacer la guerra, pero sí, en caso contrario. Y ninguno, en efecto, lo reconoce.

De todo lo dicho se desprende claramente que tampoco este título es válido contra el derecho de los bárbaros y que los cristianos no tienen causa justa para declararles la guerra, tanto si se quiere fundar en que el Papa donó, como señor absoluto, aquellas provincias, o porque no quieran reconocer la soberanía del Papa. También Cayetano[132] defiende extensamente esta tesis. No debe hacerse mucho caso de la autoridad de los canonistas adversos, porque (como ya se ha dicho ántes) estas cosas deben tratarse según el derecho divino; y muchos y los de más peso sostienen lo contrario, entre los que puede citarse Juan Andrés, que no tiene un solo texto que les favorezca. Tampoco la grave autoridad del arzobispo de Florencia puede pesar mucho en este caso, pues no hizo más que seguir a Agustín de Ancona, como suele seguir a los canonistas en otros muchos lugares. Claramente, pues, se ve por todo lo dicho que cuando la expedición real se dirigió a las tierras

[132] CAIETANUS, II II, 66, 8 ad 2: «Rex, nullus Imperator, nec Ecclesia Romana potest movere bellum ad occupandas terras eorum [infidelium qui nec de iure nec de facto subsunt secundum temporalem iurisdictionem principibus cristianis], aut subiciendum eos temporaliter, quia nulla subest causa iusti belli, cum Iesus Christus rex regum, cui data est omnis potestas in coelo et in terra, miserit ad capiendam possessionem mundi non milites armatae militiae, sed sanctos praedicatores, sicut oves inter lupos».

ad terras barbarorum, nullum ius secum adferebant accipiendi provincias illorum].

TERTIUS TITULUS

10. Et ideo *alius titulus est qui posset praetendi, iure inventionis, nec alius titulus a principio praetendebatur, et hoc solo titulo primo navigavit Columbus Genuensis.*

Et videtur quod hic titulus sit idoneus, nam illa quae sunt deserta, sunt iure gentium et naturali occupantis (Instit.; De rerum divisione, § *ferae bestiae*) [133]. Ergo cum hispani fuerint primi, qui invenerint et occupaverint illas provincias, sequitur quod iure possident, sicut si solitudinem inhabitatam hactenus invenissent.

Sed de isto titulo, qui tertius est, non oportet multa verba facere, quia, ut supra probatum est, barbari erant veri domini et publice et privatim. Ius autem gentium est ut quod in nullius bonis est, occupanti concedatur, ut habetur expresse in dicta § *ferae bestiae* [134]. Unde cum illa bona non carerent domino, non cadunt sub illo titulo. Et sic, licet iste titulus cum alio aliquid facere possit [(ut infra dicemus)], tamen per se nihil iuvat ad possessionem illorum, non plus quam si ipsi invenissent nos.

QUARTUS TITULUS

11. Et ideo *quartus titulus praetenditur, quia scilicet nolunt recipere fidem Christi, cum tamen proponatur eis et sub obtestationibus admoneantur, ut recipiant.*

bant occupandi provinciae illorum *LS* ⟩ *PV* **10** *1* et ideo *LPS* ⟩ *VG* posset *PG*] possit *V*] potest *LS* *4* Genuensis *G*] Ianuensis *PVLS* *5* nam *PVG*] quia *LS* *6* sunt *PVG*] fiunt *LS* *7* hispani *PVLS*] christiani *G* *11* qui tertius est *PLS*] qui tertius *V* ⟩ *G* *12* probatum *GLS*] dictum *PV* *14* concedatur *PVGS*] concedit *L* *15* illa bona *PVS*] illa *G* ⟩ *L* *16* carerent domino *GLS*] careant domino *PV* sic *GLS* ⟩ *PV* *17* dicemus *G*] dicetur *LS* ⟩ *PV* *19* ipsi *PVGA*] illi *LS* **11** *4* obtestationi-

de los bárbaros ningún derecho llevaba consigo para ocupar sus provincias.

TITULO TERCERO

10. Pudiera alegarse otro título: *el derecho del descubrimiento. Al principio no se alegaba otro, y con sólo este primer título se hizo a la mar Colón el genovés.*

Parece que este título es suficiente, porque las cosas que están abandonadas son, por derecho de gentes y natural, del que las ocupa, según el texto de las Instituciones. [133] Y como los españoles fueron los primeros que encontraron y ocuparon aquellos territorios, resulta que los poseen legítimamente del mismo modo que si hubieran descubierto un desierto deshabitado hasta entonces.

No es preciso gastar muchas palabras en este título, que es el tercero, puesto que está ya probado antes que los bárbaros eran verdaderos dueños, pública y privadamente. Es de derecho de gentes que se conceda al ocupante lo que no es de nadie, como se dice expresamente en las Instituciones [134] Pero como aquellos bienes no carecían de dueño, no pueden ser comprendidos en este título. Y aunque dicho título pueda tener algún valor unido a otro (como se dirá después), sin embargo en sí mismo y aisladamente no justifica la posesión de aquellos bárbaros, ni más ni menos que si ellos nos hubieran descubierto a nosotros.

CUARTO TITULO

11. Se alega un cuarto título a saber: *que no quieren recibir la fe de Cristo, no obstante habérsela predicado y haberles exhortado insistentemente a recibirla.*

[133] *Institutiones* II, 1, 12 (*Corpus Iuris Civilis*, ed. Krueger I, p. 10-11). Sed melius confer *Codicem* 11, 58,8 (*Corpus Iuris Civilis*, ed. Krueger II, p. 446). *Digesta* 41, 2, 11 (*Corpus Iuris Civilis*, ed. Mommsem-Krueger I, p. 697).

[134] *Institutiones* II, 1, 12 (*Corpus Iuris Civilis*, ed. Krueger I, p. 10). Cfr. 129.

Et videtur quod iste titulus sit legitimus ad occupandas terras barbarorum:

Primo, quia barbari tenentur recipere fidem Christi, quia *qui crediderit, et baptizatus fuerit, salvus erit, qui vero non crediderit, condemnabitur* (Marc. 16, [16]). Nullus autem condemnatur, nisi pro mortali. Et (Act. 4, [12]): *Non [nec enim] est aliud nomen sub coelo datum hominibus in quo oporteat nos salvos fieri.* Ergo cum Papa sit minister Christi, saltem in spiritualibus, videtur quod saltem auctoritate Papae possint cogi ad recipiendam fidem Christi et, si requisiti nollent recipere, iure belli possunt agi contra illos. Immo videtur quod etiam principes sua auctoritate hoc possint, quia sunt ministri Dei (ad Rom. 13, [4]) et *vindices in iram eis qui male agunt.* [135] Isti autem pessime agunt, non recipientes fidem Christi. Ergo possunt cogi a principibus.

Secundo, quia si galli nollent oboedire regi suo, posset rex Hispaniae cogere illos ut oboedirent. Ergo, si nolunt oboedire Deo, qui est certus et supremus Dominus, possunt principes christiani cogere illos barbaros ut oboediant; non enim videtur quod debeat esse peioris condicionis causa Dei quam causa hominum.

Et confirmatur, quia sicut arguit Scotus (Quarto, dist. 4, quaest. 9) [136] de pueris infidelium baptizandis, potius debet aliquis cogi ad oboediendum domino superiori quam principi inferiori. Si ergo cogi possunt barbari ut oboedirent principibus suis, ergo multo magis ut oboediant Christo et Deo.

---

bus *GLS*] obtestantibus *PV* *5* titulus *VGLS* ⟩ *P* *13* Papae *PVLS* ⟩ *G* possint *PVGA*] possent *LS* *14* nollent *PVG*] nolint *LSA* *15* possunt *PVG*] possit *LS*] possint *A* agi *GSL*] ire *PV* contra illos *PV*] contra eos *LS* ⟩ *G* *17* isti autem pessime *GLS*] ergo cum isti male *PV* *18* ergo... principibus *GLS*] possent a principibus spoliari *PV* *20* secundo quia *GLS*] secundo *P*] ergo *V* *21* oboedirent + certum est *G*] + ut certum est *L* *22* certus *PVG*] verus *LS* *24* debeat *GLS*] habeat *PV* *25* causa *PVG* ⟩ *LS* *28* domino *GLS*] Deo *PV* *29* inferiori *PGLS*] alicui principi *V* possunt *PVG*] possent *LS* *30* ut oboediant *G*] ad oboediendum *PV*] ut oboedirent *LS* *32* Christum *GLS*] Deum *PV* *34* S. Thomas...

Parece que este título es legítimo para ocupar las tierras de los bárbaros:

Primero, porque los bárbaros están obligados a recibir la fe de Cristo, según las palabras: *Quien creyere y fuere bautizado, se salvará; mas el que no creyere, se condenará.* Y nadie se condena sino por pecado mortal. Y también el texto de los Hechos de los Apóstoles: *No ha sido dado otro nombre debajo del cielo a los hombres por el cual podamos ser salvos.* Y siendo el Papa ministro de Cristo, al menos en lo espiritual, parece que, por la autoridad del Papa al menos, pueden ser obligados a recibir la fe de Cristo, y si al ser requeridos no quisieran recibirla, se puede hacerles la guerra. Más aún; parece que los príncipes pueden también hacer esto por su propia autoridad, ya que son *ministros de Dios y vengadores para castigo del que obra mal.* [135] Y estos hacen muy mal en no abrazar la fe de Cristo; luego los príncipes pueden obligarles por ello por la fuerza.

Segundo, porque si los franceses no quieren obedecer a su rey, puede el rey de España obligarles a que le obedezcan. Luego si no quieren obedecer a Dios, que es el verdadero y supremo Señor, pueden los príncipes cristianos obligar a los bárbaros a que obedezcan, pues no se ve que deba estar en peores condiciones la causa de Dios que la de los hombres.

Se confirma, porque, como arguye Duns Escoto [136] tratando del batismo de los niño de los infieles, antes se debe obligar a uno a que obedezca a un señor superior que a un inferior. Si, pues, se puede obligar a los bárbaros a obedecer a sus propios príncipes, con mucha mayor razón se les podrá obligar a que obedezcan a Cristo y a Dios.

---

[135] *Rom.* 13, 4: «vindex in iram ei qui malum agit».

[136] IOANNES DUNS SCOTO, *Quaestiones quarti voluminum scripti Oxoniensis super Sententias.* Venetiis 1680, lib. IV, dist. 4, quaest. 9, fol. 99-100: Utrum parvuli iudeorum et infidelium sint invitis parentibus baptizandi. (Ed. Vives, Parisiis 1891-1895, XVI, 487-497).

Tertio, quia si blasphemarent publice Christum, possent bello cogi ut desisterent ab huiusmodi blasphemiis, ut doctores concedunt et verum est. (S. Thomas et Caietanus, Secunda, Secundae, quaest. 10, art. 8)[137]. Possemus (inquit enim S. Thomas) eos persequi bello, si uterentur crucifixo ad irrisionem vel quocumque modo uterentur ad ignominiam [rebus christianis, ut fingentes ad illusionem Sacramenta Ecclesiae vel aliquod simile].

Quod etiam patet, nam si facerent iniuriam regi christiano, etiam defuncto, possemus vindicare iniuriam; multo ergo magis si faciant iniuriam Christo, qui est Rex et Dominus christianorum. Nec de hoc est dubitandum, quia si Christus viveret inter mortales, et pagani facerent Ei iniuriam, non est dubium quin possemus eos bello persequi ad vindicandam iniuriam. Ergo etiam nunc. Sed maius peccatum est infidelitas quam blasphemia, quia ut S. Thomas dicit et probat (Secunda Secundae, quaest. 10, art, 3, 6): *infidelitas est gravissimum inter peccata, quae contingunt in perversitate morum*[138], quia opponitur directe fidei, et blasphemia non opponitur directe fidei, sed confessioni fidei. Infidelitas etiam tollit principium conversionis in Deum, scilicet fidem, non autem apostasia. Si ergo pro blasphemia in Christum possunt christiani bello persequi infideles, ergo etiam pro ipsa infidelitate. [Et confirmatur quod blasphemia non sit ita magnum peccatum, sicut infidelitas, quia pro infidelitate

possemuus *PVGA* ⟩ *LS* *35* inquit enim S. Thomas *PVA* ⟩ *LS* cos... possemus *PVALS* ⟩ *G* *37* uterentur *PVA*] abunterentur *LS* *41* vindicare iniuriam *GLS*] eum nos vidicare ab iniuria *PV* *42* faciant *GLS*] facerent *PVA* et dominus *PVAS*] vivus *GL* *45* eos *PVG* ⟩ *LS* ad vindindicandam iniuriam *G*] iniuriam *LS* ⟩ *PV* *49* gravissimum + peccatum *V* *50* quia opponitur directe fidei *PVAS* ⟩ *GL* *52* scilicet fidem *GALS* ⟩ *PV* *53* apostasia *PVGA*⟩ blasphemia *LS* **12** *2* de Christo

[137] S. THOMAS II II, 10, 8: «Sunt tamen compellendi a fidelibus, si adsit facultas, ut fidem non impediant vel blasphemiis vel malis persuasionibus, vel etiam apertis persecutionibus. Et propter hoc fideles Christi frequenter contra infideles bellum movent». His verbis D. Thomae addit glossam CAIETANUS II II, 10, 8: «considera diligenter causam iustam belli contra infideles, et compulsionis eorum, ne scilicet fidem Iesu Christi impediant aliquo trium modorum, vel blasphemiis, puta dicendo mala de Christo Iesu, aut sanctis eius, aut Ecclesia eius; vel persuasionibus, indicendo nostros ad infidelitatem; vel persecutionibus». Verba in sequentibus expressius S. Thomae tributa, etiam glossa ipsius Vitoriae videntur cum nihil de hac quaestione his verbis in similibus locis inveniatur. Cfr. *In lib. IV sententiarum*, dist. 13, quaest., 2, part. 3; *Super epistolam ad Corinthios*, cap. 15, lect. 6; *Quodlibeto* 10, quaest. 7, art. 1; II II, 66, 8; II II, 94, 3, 1; *In Mathaeum* 13.

[138] S. THOMAS, II II, 10, 3: «Unde manifestum est quod peccatum infidelitatis est maius omnibus peccatis quae contingunt in perversitate morum».

Tercero, porque si injuriasen públicamente a Cristo, se les podría obligar con las armas a que desistieran de sus blasfemias, como dicen los doctores y es verdad, como dice Santo Tomás. Podríamos hacerles la guerra; dice Santo Tomás, si escarnecieran públicamente el crucifijo oafrentaran, de c ualquier modo, las cosas de los cristianos en pública burla, parodiando, por ejemplo, los sacramentos de la Iglesia para reírse de ellos y mostrar su desprecio y otras cosas por el estilo.

Lo cual es claro también, porque si injuriasen a un rey cristiano, aunque ya estuviese muerto, tendríamos derecho a vengar la injuria; luego con mayor razón si el injuriado fuese Cristo, que es rey y señor de los cristianos. En esto no cabe duda, porque si Cristo se hallara entre los mortales y los paganos le hicieran alguna afrenta, es cierto que podríamos vengar la injuria con las armas; luego también ahora. Y mayor pecado es la irreligión que la blasfemia, porque, como dice y prueba Santo Tomás, *la infidelidad es el más grave de los pecados y dentro de la perversión moral*,[138] pues se opone directamente a la fe, mientras que la blasfemia no se opone directamente a la fe, sino a la confesión de la fe; y porque la infidelidad destruye también el principio de la conversión de Dios, mas no la blasfemia. Luego si por blasfemar de Cristo pueden los cristianos hacer la guerra a los infieles, también podrán a causa de la misma infidelidad, que es mayor pecado

est poena capitalis christiano per leges civiles, non autem pro blasphemia].

12. Pro responsione sit PRIMA PROPOSITIO: *Barbari priusquam aliquid audissent de Christo, non peccabant peccato infidelitatis eo quod non crederent in Christum.*

Haec propositio est ad litteram S. Thomae (Secunda Secundae, quaest. 10, art. 1) [139], ubi dicit quod apud eos qui nihil audierunt de Christo, infidelitas non habet rationem peccati, sed magis poenae, quia talis ignorantia divinorum ex peccato primi parentis secuta est. Qui autem, inquit, sic sunt infideles, dammantur quidem propter alia peccata, sed non propter peccatum infidelitatis. Unde Dominus dicit (Ioan. 15, [22]), *Si non venissem et locutus eis non fuissem, peccatum non haberent.* Quod exponens Augustinus [140] dicit quod loquitur de illo peccato, quo non crediderunt in Christum. Idem videtur dicere S. Thomas (Secunda Secundae, quaest. 10, art. 6, et quaest. 34, art. 2, ad secundum) [141].

Haec conclusio est contra multos doctores et primo contra dominum Altissiodorensem (parte 3, in quaest. *Utrum fidei possit subesse falsum*) [142] ubi dicit quod non potest aliquis habere ignorantiam invincibilem, non solum Christi, sed cuiuscumque articuli fidei, quia si faciat quod in se est, Dominus illuminabit sive per doctorem intrinsecum sive per extrinsecum, et sic semper est peccatum mortale credere aliquid contrarium articulis fidei. Ponit exemplum de vetula, cui episcopus praedicaret aliquid contra fidei articulum. Et generaliter dicit quod ignorantia iuris divini neminem excusat.

PVGA] de fide Christi *LS* *3* crederent *GLS*] credebant *PVA*] in Christum *PVAS*] Christo *GL* *9* inquit *GLS* ⟩ *PV* *14* S. Thomas... *10 PAVLS* ⟩ *G* *16* conclusio *PVGA*] propositio *LS* + posita *G* *17* dominum *PVG* ⟩ *LS* *19* Christi *PVLS*] in fidem *G* *21* illuminabit *GLS*] illi iurabit *P*] illi adiurabit *V* *22* per *PVG* ⟩ *LS* peccatum *PVLS* ⟩ *G* *24* contra fidei articulum *PVLS*] contra fidem *G* *27* Idem tenet *G*]

[139] S. THOMAS, II, II 10, 1: « Si autem accipiatur secundum negationem puram, sicut in illis qui nihil audierunt de fide, non habet rationem peccati, sed magis poenae, quia talis ignorantia divinorum ex peccato primi parentis consecuta est. Qui autem sic sunt infideles, damnantur quidem propter alia peccata quae sine fide remitti non possunt, non autem damnantur propter infidelitatis peccatum ».

[140] S. AUGUSTINUS, *In Ioannem*, tract. 89, super 15, 22 (PL 35, 1857).

[141] S. THOMAS, II II, 10, 6: « Quia infidelitas habet rationem culpae, ut supra dictum est, magis ex eo quod renititur fidei quam ex eo quod non habet ea quae fidei sint: hoc enim videtur, ut dictum est, magis ad rationem poenae pertinere ».

[142] WILHELM DE AUXERRE (Altisidorensis), *Summa Aurea sententiarum.* Parisiis 1500, lib. III. tract. II, quart. 5, fol. 149-150 v.

Entre los cristianos las leyes civiles castigan con pena capital el pecado de infidelidad y no la blasfemia.

12. Para responder establezcamos la PRIMERA PROPOSICIÓN: *Los bárbaros, antes de tener noticia alguna de la fe de Cristo, no cometían pecado de infidelidad por no creer en Cristo.*

Esta proposición está literalmente en Santo Tomás[139], quien dice que en aquellos que nada oyeron de Cristo, la infidelidad no tiene razón de pecado, sino más bien de pena; porque tal ignorancia de las cosas divinas proviene del pecado de los primeros padres. Los que son infieles de este modo se condenan, dice, por otros pecados, pero no por el de infidelidad. Por donde dice el Señor: *Si yo hubiera venido y no les hubiera hablado, no tendrían pecado.* Texto que expone San Agustín[140] diciendo que el Señor habla del pecado de los que en El no creyeron. Y lo mismo parece afirmar Santo Tomás.[141]

Esta proposición va contra muchos doctores, y primeramente contra Wilhelm de Auxerre en la cuestión de *si en la fe puede darse error* [142], donde afirma que nadie puede tener ignorancia invencible no sólo en Cristo, sino de cualquier artículo de la fe, porque si hace lo que está de su parte, el Señor le iluminará, mediante ilustración interior o exterior. Y así siempre es pecado mortal creer algo contrario a los artículos de la fe. Pone el ejemplo de una vieja a quien su obispo predicase algo contrario a un artículo de fe. Y dice, en general, que a nadie excusa la ignorancia en lo que es de derecho divino.

Idem tenet Guillelmus Parisiensis [143], qui eodem modo argumentatur. [Vel enim talis facit quod in se est, et illuminabitur; si non facit, non excusatur]. Et in eadem sententia videtur fuisse Gersonius (De spirituali vita animae, lect. 4): [concors, inquit, est sententia doctorum quod in his quae sunt iuris divini, non cadit ignorantia invincibilis quoniam facienti quod in se est Deus semper assistit, paratus illustrare mentem quantum oportebit ad salutem et erorris evitationem] [144]. Et Hugo de S. Victore (lib. 2, part. 9, cap. 5) [145] dicit neminem excusari per ignorantiam a praecepto baptismi suscipiendi, quia nisi sua culpa obstiterit, audire et scire poterit, ut exemplum est de Cornelio (Act. 10, [4, 5]).

Hanc <sententiam et> opinionem limitat Adrianus in Quotlibetis (quaest. 4). «Ea, inquit, quae sunt iuris divini, sunt in duplici differentia [146]. Quaedam sunt ad quorum scientiam Deus non obligat omnes universaliter, ut sunt apices iuris divini et difficultates <circa illud et> circa Scripturam sacram et praecepta; et circa haec bene potest cadere ignorantia invincibilis, etiamsi quis faciat totum quod in se est. Alia sunt ad quorum scientiam Deus generaliter obligat omnes, ut articuli fidei, praecepta universalia legis; et de his est verum quod doctores dicunt, quod non

idem dicit *PV*] eadem fuit opinio *LS* qui *PVLS*] et *G* eodem modo *PGLS*] ratione *V* *33* quoniam *G*] cum *S*] quin *L* ⟩ *PV* assistat *LS*] est assistens *G* ⟩ *PV* *34* illustrare *LS*] illuminare *G* ⟩ *PV* *35* de S. Victore *GLS*] idem videtur sentire *PV* *37* quia *GLS*] qui *PV* obstiterit *PVGS*] destiterit *L* *38* ut *GLS*] et dat *PV* *44* circa scripturam sacram *PVLS*] etiam sacrarum scripturarum *G* circa haec *PVLS*] etiam sacrarum scripturarum *G* circa haec *PVLS*] in hoc *G* *46* generaliter *PGLS*] universali-

[143] GUILLELMUS PARISIENSIS, *Postilla super Epistolas et Evangelia*. Hispali 1497: "In principio erat verbum", passim.

[144] IEAN CHARLIER (Gersonius), *Opera omnia, novo ordine digesta, et in V tomos distributa*. Antwerpiae 1706, tom. III, pars prima, col 40: "et quidquid sit de ignorantia facti aut iuris humani et naturalis positivi concors est sententia; quoniam facienti quod in se est Deus semper assistit, paratus illustrare mentem quantum oportebit ad salutem et erroris evitationem".

De la misma opinión fue Guillermo de París,[143] quien argumenta de idéntica manera: o ese tal hace lo que está de su parte, y será entonces iluminado, o no lo hace, en cuyo caso tiene excusa. De igual parecer es Jean Charlier en su obra *De la vida espiritual del alma*: «Están de acuerdo —dice— los doctores en sostener que en aquello que es de derecho divino no cabe ignorancia invencible, pues al que hace cuanto es de su parte, Dios siempre le asiste, pronto a ilustrar su mente para cuanto sea necesario a su salvación y a la disipación del error». [144] Hugo de San Víctor [145] también enseña que a nadie excusa la ignorancia del precepto de recibir el bautismo, porque si no pone obstáculo por su culpa, podrá oir y saber lo necesario, como aparece en el ejemplo de Cornelio.

Adriano es quien mitiga un tanto esta teoría y opinión: «En las cosas —dice— que pertenecen al derecho divino, débense distinguir dos clases: Unas hay que Dios no obliga a que universalmente las conozcan todos, como son las sutilezas del derecho divino y las dificultades acerca del mismo derecho o de la Escritura Sagrada y los preceptos; y de esto bien puede darse ignorancia invencible, aunque uno ponga todo lo que esté de su parte. Hay otras cosas, en cambio, a cuyo conocimiento Dios obliga generalmente a todos, como los artículos de la fe y los preceptos universales de la ley, y de estas cosas es verdad lo que los doctores afir-

[145] HUGO DE SAN VICTOR, *Tertius operum M. Hugonis a S. Victore Tomus*. Parisiis 1526. De sacramentis, lib. II, Pars VI, cap. 5: «Si quis autem pertinax esse velit, et adhuc huiusmodi aliquos in ignotis regionibus, et remotis terrarum sedibus degere contendat: qui forte mandatum divinum de praecipiendo baptismatis sacramento non acceperint, ego vel neminem talem esse, vel si forte aliquis est, si eius culpa non obstitisset, audire et scire potuisse ac debuisse sine cunctatione affirmo».

[146] ADRIANUS, PAPA VI, *Quaestiones quotlibeticae XII*, quaest. 4, fol. 65 v: «Eorum quae sunt legis divinae est differentia. Quaedam sunt quorum notitia est omnibus adultis necessaria ad salutem. Quaedam vero quorum notitia solum quibusdam est necessaria ad salutem. Prima, ut communia iuris naturalis praecepta: cuiusmodi sunt praecepta decalogi, et communes articuli fidei: ut dicit de omni potentia Dei, Christi humanitate, passione et resurectione mortuorum, etsi de aliis, et horum ignorantia in nullo est invencibilis, quin semper eam vincere posset faciendo quod in se est».

potest quis excusari per ignorantiam. Si enim quis faciat quod in se est, illuminabitur a Deo per doctorem interiorem vel exteriorem.»

13. Sed nihilominus conclusio posita videtur expresse de intentione S. Thomae. Et probatur: Tales qui nunquam audierunt [quicquam, dato quod alias sint peccatores], ignorant invincibiliter; ergo talis ignorantia non est peccatum. Antecedens patet ex illo ad Rom. 10, [14-15]: *Quomodo credent, nisi audiant; quomodo autem audient sine praedicante?* [147] Ergo si non est eis praedicata fides, ignorant invincibiliter, quia non possunt scire. Neque Paulus condemnat infideles, quia non faciunt quod in se est, ut illuminentur a Deo, sed quia, cum audissent, non crediderunt. *Numquid*, inquit, *non audierunt? Et quidem in omnem terram exivit sonus eorum.* [Rom. 10,18]. Ex hoc enim condemnat illos quia in omnem terram fuit praedicatum Evangelium, alias non condemnaret, [quamquam haberent alia peccata].

Unde etiam decipitur Adrianus in alio puncto circa materiam de ignorantia. Dicit enim in eodem quotlibeto: «quod etiam in materia morum, si quis adhibet omnem industriam et diligentiam ad sciendum ea quae oportet, non satis est ad excusationem ignorantiae, nisi per contritionem peccatorum disponat se ad hoc ut illuminetur a Deo» [148]. Ut si quis dubitat de aliquo contractu et quaerit a viris doctis et alias laborat ad sciendum veritatem et putat esse licitum, si forte non est licitum et exercet, non excusatur, si forte alias est in

ter *V* *49* per *PGLS*] praeter *V* **13** *1* sed *GLS* ⟩ *PV* videtur... Thomae *LPS*] videtur expresse ex mente S. Thomae *V*] videtur esse de sententia S. Thomae expresse *G* *3* quicquam *GS*] quemquam *PV* ⟩ *L* dato quod alias sint *G*] quantumcumque sint alias *LS* ⟩ *PV* *7* fides *PVS*] lex *G* ⟩ *L* *11* eorum + et in fines orbis terrae verba eorum *PV* *13* condemnaret *PVG*] condemnaturus *LS* quanquam *G*] quantumcumque *LS* ⟩ *PV* *15* decipitur *PVLS* ⟩ *G* in alio puncto *GLS*] circa alium punctum *PV* *16* quod etiam *PVLS*] et *G* *19* nisi... hoc *GLS*] nisi per contradictionem praedicatorum disponat se ad hoc *P*] nisi per eruditionem praedicatorum et consultationem disponat se ad gratiam *V* *23* licitum *PVG*] licitus *LS* excusatur + a peccato *V* alias + non *G* *24* peccato + dicit ipse *V* vincen-

man que nadie puede excusarse por ignorancia. Pues al que haga lo que está de su parte, Dios le iluminará mediante una ilustración interior o exterior».[146]

13. Mas, a pesar de todo esto, la conclusión propuesta parece ser doctrina expresa de Santo Tomás. Se prueba. Esos tales que nunca oyeron hablar de la fe, por muy pecadores que por otra parte sean, ignoran invenciblemente; luego su ignorancia no es pecado. El antecedente es claro por aquello de la epístola a los Romanos: *¿Cómo creerán sin haber oído de El? ¿Y cómo oirán sin saber quien les predique?*[147] Luego si no se les ha predicado la fe, ignoran invenciblemente, porque no pueden conocerla. Y no condena Pablo a los infieles porque no hacen lo que está de su parte para que Dios los ilumine, sino porque habiendo oído no creyeron. *¿Acaso*, dice, *no han oído? Antes bien, su voz ha resonado por toda la tierra.* Por esto los condena, porque fue predicado en toda la tierra el Evangelio; de otra suerte no los condenaría por más que tuvieran otros muchos pecados.

Yerra también Adriano en otro punto sobre esta materia de la ignorancia. Dice en el mismo quodlibeto «que ni aun en materia de costumbres basta para excusar de la ignorancia el poner toda la industria y diligencia de que es capaz para saber lo que puede y debe hacerse, si no que es necesario que por la contrición de los pecados se disponga a ser iluminado por Dios».[148] Como si alguno que dudara de la licitud de un contrato consultara a varones doctos, poniendo todo su empeño en averiguar la verdad, y al fin se formara idea de que el contrato era lícito y lo hiciera; ese ta

[147] *Rom.* 10, 14-15: «Aut quomodo credent ei, quem non audierunt? Quomodo autem audient sine praedicante?»

[148] ADRIANUS, PAPA VI, *Quaestiones quotlibeticae XII*, quest. 4, fols 74 r 76 r.

peccato; quia non facit totum quod in se est ad vincendum ignorantiam, et licet stet quod, etiamsi disponat se ad gratiam, non illuminetur, tamen non excusatur, nisi tollat hoc impedimentum, et peccatum. Unde si de <eodem casu et> contractu Petrus et Ioannes dubitant et faciunt aequalem diligentiam humanam et uterque putat esse licitum, (Petrus autem est in gratia, Ioannes in peccato) Petrus habet ignorantiam invincibilem, Ioannes autem vincibilem; et si uterque exerceat contractum, Petrus excusatur, Ioannes non excusatur.

Fallitur, inquam, in hoc sicut a me disputatum est late Prima Secundae, in materia de ignorantia [149]. Mirabile enim esset dicere quod in nulla materia iuris divini posset habere ignorantiam <invincibilem> infidelis, immo quicumque est in peccato mortali. Immo sequitur quod ille Petrus, qui erat in gratia et ignorabat invincibiliter aliquid circa usuram aut simoniam, solum per hoc quod caderet in mortale, illa ignorantia fieret vincibilis, quod absurdum est.

14. Unde dico quod ad hoc quod ignorantia imputetur et sit peccatum et vincibilis requiritur neglegentia circa illam materiam, puta quia noluit audire aut auditum non credidit; et e contrario ad ignorantiam invincibilem satis est quod fecerit humanam diligentiam ad sciendum, etiamsi alias sit in mortali. Unde quantum ad hoc, idem est iudicium de exsistenti in peccato et de exsistenti in gratia

dum *GLS*] evitandum *PV* *25* etiamsi *GLS*] etiam *P* ⟩ *V* gratiam + et *VG* *27* et *PVG*] scilicet *LS* *28* contractu *PVGS*] tractatu *L* *29* humanam + ut illuminentur *G* *33* non excusatur *PLS*] vero non *VG* *40* simoniam + et *G* *41* mortale *GLS*] peccato *PV* fieret *PVLS*] esset *G* **14** *1* dico quod ad hoc quod *PVLS*] ego dico ad hoc quod ut aliqua *G* *2* et vincibilis *PV*] vel vincibilis *LS*] et sit vincibilis *G* negligentia *PVLS*] negligentiam esse *G* *3* noluit *PGLS*] non habuit *V* auditum *LS*] quia auditum *G*] audiens *PV* *4* satis est *GLS*] sufficit *PV* *5* fecerit... sciendum *LS*] fecerit magnam diligentiam ad sciendum *G*] faciat homo totum quod in se est, humanam faciat diligentiam ad sciendum *P*] faciat homo totum quod in se est et humanam faciat deligentiam, faciendo excusatur *V* *7* de existenti in peccato et de existenti in gratia *S*] de illo qui est in peccato

no se excusaría por ignorancia si el contrato era de suyo lícito y él estuviera en pecado, porque no ha hecho todo lo que está de su parte para vencer la ignorancia. Y aun si se dispone a recibir la gracia y no es iluminado, tampoco se excusa mientras no quite realmente ese impedimento, es decir, el pecado. Por donde si del mismo asunto y contrato dudan Pedro y Juan, y hacen sobre ello iguales diligencias humanas, y ambos se convencen de que es lícito y lo ejecutan, estando Juan en pecado y Pedro en gracia, Juan no se excusa y Pedro sí.

Digo que se engaña Adriano en esta teoría, como lo he discutido largamente comentando la materia de *ignorancia*.[149] Sería sorprendente afirmar que en ninguna materia de derecho divino podría tener ignorancia invencible el infiel, y más aún cualquiera que estuviere en pecado mortal. Se seguiría que ese Pedro que estaba en gracia e ignoraba invenciblemente en materia de usura o simonía, por el solo hecho de caer en pecado mortal tal ignorancia invencible se convertía en vencible. Esto es absurdo.

14. Digo, pues, que para que la ignorancia sea vencible o pecaminosa se requiere que haya verdadera negligencia en la materia ignorada, es decir, que no quiera escuchar o no quiera creer si oye hablar de ello; y, al contrario, para que haya ignorancia invencible basta haber puesto todas las diligencias humanas en indagar y saber, aunque, por otra parte, esté en pecado mortal.

En esta materia, el mismo criterio vale para el que esté en pecado mortal como para el que está en gracia, lo mismo ahora

[149] FRANCISCUS A VITORIA, *Comentarios a la Suma Teológica de Santo Tomás*, I II, quaest. 76, art. 1-4.

nunc et statim post adventum Christi vel post passionem Eius. Nec posset Adrianus negare quin paulo post passionem Domini iudaei qui erant in India vel Hispania, ignorabant invincibiliter passionem Domini, quantumcumque essent in mortali. Immo expresse hoc ipse concedit in quaestione prima, ad quartum, in materia de observantia legalium [150]. Et certum est quod iudaei, absentes a Iudaea, sive essent in peccato sive non, habebant ignorantiam de baptismo invincibilem aut de fide Christi. Sicut ergo tunc poterat cadere ignorantia invincibilis de hoc, ita et nunc apud eos, apud quos non est facta annuntiatio de baptismo.

Sed in hoc decipiuntur isti doctores, quia putant quod si ponamus ignorantiam invincibilem de baptismo aut fide Christi, quod statim consequitur quod possit aliquis salvari sine baptismo aut fide Christi; quod tamen non sequitur. Barbari enim apud quos non pervenit annuntiatio fidei aut religionis christianae, damnabuntur propter peccata mortalia aut idololatriam, sed non propter peccatum infidelitatis christianae, ut dicit S. Thomas (Secunda Secundae, ubi supra) [151] quod si facerent quod in se est bene vivendo [secundum legem naturae], ita est quod Dominus [provideret et] illuminaret illos circa nomen Christi. Non ideo tamen sequitur quod, si male vivant, imputetur eis ad peccatum ignorantia [aut infidelitas circa baptismum et fidem <Christianam>].

15. SECUNDA PROPOSITIO: *Barbari non ad primum nuntium [fidei christianae] tenentur credere, ita quod*

et de illo qui est in gratia *V* ⟩ *PGL* 9 eius *PVLS*] Iesus *G* quin *GLS*] hoc cum *PV* 10 ignorabant *PVGL*] ignorarent *S* 15 sive + quod *V* 16 aut de fide Christi *VS* ⟩ *PGL* 16 poterat *GLS*] potuit *PV* 17 ita... baptismo *GLS*] ita et nunc potest cadere apud eos qui non audierunt baptismum *P*] ita et nunc potest cadere apud istos indos qui non audierunt de baptismo *V* 19 decipiuntur *PGLS*] accipientur *V* 20 invincibilem *GLS* ⟩ *PV* 21 Christi *VGALS* ⟩ *P* consequitur *GLS*] sequeretur *PV* 23 apud *PVGA*] ad *LS* 25 infidelitatis + christianae *PG* 26 dicit + egregie *PV* secunda... supra *VS* ⟩ *PGL* 28 illuminaret *PGALS*] illuminabit *V* 29 circa nomen *PVALS*] esse sub nomine *G* **15** 2 credere *GL*] credere fidem Christi *PVA*] credere ipsum *S* quod... credentes *GLS*] quod non cre-

que inmediatamente después de la venida de Cristo o de su pasión. No puede negar Adriano que después de la pasión de Cristo los judíos que se hallaban en la India o en España ignoraban invenciblemente esta pasión del Señor, por más que estuviesen en pecado mortal, como él mismo expresamente concede al hablar sobre la observancia de las cosas legales.[150] Y cierto es que los judíos ausentes de Judea, estuvieran en pecado o no, tenían ignorancia invencible del bautismo o la fe en Cristo. Luego lo mismo que entonces podían padecer ignorancia invencible acerca de todo esto, pueden tenerla ahora los que aún no han llegado a conocimiento del bautismo.

El error de estos autores proviene de creer que si admitimos que puede darse ignorancia invencible respecto del bautismo o de la fe en Cristo, se sigue ineludiblemente que sin el bautismo o sin la fe en Cristo puede haber salvación. Mas lo cierto es que los bárbaros a quienes no ha llegado aún la nueva de la fe o de la religión cristiana, se condenarán por otros pecados mortales o por la idolatría, pero no por el pecado de infidelidad, como Santo Tomás[151] enseña en el lugar antes citado; porque si hacen lo que es de su parte, viviendo honestamente según la ley natural, Dios proveerá y les ilustrará acerca del nombre de Cristo. Pero no se sigue por ello que si viven mal, se les impute como pecado la infidelidad o la ignorancia respecto del bautismo y de la fe cristiana.

15. SEGUNDA PROPOSICIÓN: *Los bárbaros no están obligados a creer en la fe de Cristo al primer anuncio que se les*

[150] ADRIANUS, PAPA VI, *Quaestiones in quartum sententiarum*, quest. 1 ad 4, fols IV v- Vv.

[151] S. THOMAS, II II, 10, 1 Cfr. n. 135.

peccent mortaliter non credentes solum per hoc quod simpliciter annuntiatur eis et proponitur quod vera religio est christiana et quod Christus est Salvator et Redemptor mundi, sine miraculis aut quacumque alia probatione aut suasione.

Probatur haec conclusio ex prima: Si enim antequam aliquid audissent de religione christiana, excusabantur non obligantur de novo per huiusmodi simplicem propositionem et annuntiationem, cum talis annuntiatio nullum sit argumentum aut motivum ad credendum. Immo, ut Caietanus ait (Secunda Secundae, quaest. 4, art. 4), temere et imprudenter quis crederet aliquid, maxime in his quae spectant ad salutem, nisi cognoscat a viro fide digno illud asseri [152]. Quod barbari non cognoscunt, cum ignorent qui aut quales sint, qui eis novam religionem proponunt.

Et confirmatur, quia ut ait S. Thomas (Secunda Secundae, quaest. 1, art. 4, ad secundum, et art. 5, ad primum): ea quae sunt fidei, sunt visa et evidentia sub ratione credibilis. Non enim fidelis crederet, nisi videret ea esse credenda vel propter evidentiam signorum vel propter aliquod huiusmodi [153]. Ergo ubi neque huiusmodi signa neque aliquod ad persuadendum concurrit, non tenentur barbari credere.

Et confirmatur, quia similiter si saraceni eodem modo proponerent barbaris sectam suam simpliciter sicut christiani, non tenerentur eis credere, ut certum est. Ergo nec christianis sine aliquo motivo et suasione proponentibus, quia non possunt nec tenentur divinare utra sit verior religio, nisi appareant probabiliora motiva pro altera parte.

---

dendo peccarent mortaliter *PVA* *3* solum *PVAS*] solum Christo *GL* *4* vera *PVALS* ⟩ *G* *6* probatione *PVALS*] probabilitate *G* *8* audissent *GLS*] audirent *PV* christiana *GLS*] tali *PV* *9* propositionem et annuntiationem *GLS*] admonitionem et simplicem propositionem *P*] admonitionem aut simplicem suasionem aut propositionem *V* *11* immo + ut ait S. Thomas et *GA* *14* viro *GALS*] uno *PV* *16* religionem *GLS*] legem *PV* *21* propter *GLS* ⟩ *PV* *22* signa *PGLS*] figura *V* *23* credere *GLS*] ad credendum *PV* *24* similiter si *G*] si simul *LS* ⟩ *PV* *28* utra *GLS*] quae illarum *PV* *30* levis + esse *V* *33* sunt *GPV*] fiunt *LS* est

haga de ella, de modo que pequen mortalmente por no creer lo que simplemente se les anuncia y propone, que la verdadera religión es la cristiana y que Cristo es Salvador y Redentor del mundo sin mediar milagros ni existir otras pruebas o medios de persuasión.

Se prueba esta conclusión por la primera. Porque si antes de haber oído algo de la religión tenían excusa, tampoco están obligados después por su simple propuesta y anuncio. Tal propuesta no es argumento o motivo para creer; antes bien, como dice Cayetano, «imprudente y temerario sería quien creyera algo, sobre todo tratándose de lo que pertenece a la salvación, sin saber que lo afirma alguna persona fidedigna» [152]. Tal es el caso de los bárbaros, pues no saben quiénes o de qué condición son los que les predican esa religión nueva.

Ello se confirma porque, como dice Santo Tomás, «las cosas de la fe son conocidas y evidentes a la luz del criterio de la credibilidad, pues los fieles no creerían si no vieran que deben ser creídas, bien por la evidencia de los signos o por otra razón semejante [153]. Luego donde no se den esos signos u otros motivos que les persuadan, no tienen obligación los bárbaros de creer.

Se confirma, porque si suponemos que igualmente que los cristianos propusieran los mahometanos simplemente su secta a los bárbaros, no hay duda que no estarían obligados a creerles; luego tampoco a los cristianos que propongan la fe sin algunas razones y motivos persuasorios. Porque no pueden ni están obligados a adivinar qué religión es más verdadera, si no se presentan motivos más probables por una de las dos partes; lo con-

---

[152] CAIETANUS, II II, 1, 4: «nullus audiens aliquid vere ac prudenter credit illud, nisi ad sensum cognoscat a viro fide digno illud asseri».

[153] S. THOMAS, II II 1, 4: «Ea quae subsunt fidei dupliciter considerari possunt. Uno modo, in speciali: et sic non possunt esse simul visa et credita, sicut dictum est. Alio modo, in generali, scilicet sub communi ratione credibilis. Et sic sunt visa ab eo qui credit: non enim crederet nisi videret ea esse credendum, vel propter evidentiam signorum vel propter aliquid huiusmodi». II II 1,5 ad 1: «Infideles eorum quae sunt fidei ignorantiam habent: quia nec vident aut sciunt ea in seipsis, nec cognoscunt ea esse credibilia. Sed per hunc modum fideles habent eorum notitiam non quasi demonstrative, sed in quantum per lumen fidei videntur esse credenda».

Hoc enim esset cito credere, quod est levis corde, ut dicit Ecclesiasticus, cap. 19, [4]. Et confirmatur per illud Ioannis 15, [24]: *Si signa non fecissem*, etc., *peccatum non haberet.*[154] Ergo, ubi nulla sunt signa neque motiva, nullum est peccatum.

16. Ex hac propositione sequitur quod, si solum illo modo proponatur fides barbaris et non recipiant, non hac ratione possunt hispani inferre illis bellum neque iure belli contra eos agere.

Patet, quia sunt innocentes quantum ad hoc, nec fecerunt aliquam iniuriam christianis. Et confirmatur hoc corollarium, quia ut S. Thomas tradit (Secunda Secundae, quaest. 40, art. 1) [155], ad bellum iustum requiritur causa iusta, ut scilicet illi qui impugnantur, propter aliquam culpam impugnationem mereantur. Unde Augustinus dicit (libro 83 Quaestionum): «Iusta bella solent deffiniri quae ulciscuntur iniurias, si gens vel civitas plectenda est, quae vel vindicare neglexerit quod a suis improbe factum est, vel reddere quod per iniuriam ablatum est» [156]. Si ergo nulla praecessit a barbaris iniuria, nulla est causa iusti belli.

Et haec est sententia communis omnium doctorum, non solum theologorum, sed etiam iurisconsultorum, ut Hostiensis, Innocentii, et aliorum. Et ponit eam diserte Caietanus (Secunda Secundae, quaest. 66, art. 8), [157] nec scio aliquem

GPV] erit *LS* **16** *1* hac *GPV*] qua *LS* *2* non recipiant *GLS*] nollunt recipere *PV* *3* illis *GLS*] contra illos *PV* *6* christianis *PVG*] hispanis *LS* *7* tradit *GLS*] dicit *PV* *9* illi qui impugnantur *GLSA*] quod aliqui impugnenur *PV* impugnationem mereantur *GLSA* ⟩ *PV* *11* *textus D. Augustini omittitur G* *16* omnium *GLS* ⟩ *PV* *18* Innocentii + in cap. quod super his de voto *P* diserte + dominus *P* *19* nec scio *PLS*] nescio

[154] *Io.* 15, 24: «Si opera non fecissem in eis quae nemo alius fecit, peccatum non haberent».

[155] S. THOMAS, II II 40, 1: «Secundo requiritur causa iusta: ut scilicet illi qui impugnantur propter aliquam culpam impugnationem mereantur. Unde Augustinus dicit in lib. VI Quaestiones in Pentat, q. x, col. 781, tit. 3».

trario sería asentir con ligereza, *lo que es de corazones livianos*, según el Eclesiástico. Y se confirma por aquello de San Juan: *Si no hubiera milagros*, etc. *no tendrían pecado*[154]. Luego donde no hay milagros ni motivos, tampoco hay pecado.

16. De esta proposición se infiere que si solamente de ese modo se propone la fe a los bárbaros y no la abrazan, no es razón suficiente para que los españoles puedan hacerles la guerra ni proceder contra ellos por derecho de guerra.

Es evidente que son inocentes en cuanto esto y que ninguna injusticia hicieron a los españoles. Se confirma este corolario, porque, como enseña Santo Tomás, [155] se requiere justa causa para la guerra justa, esto es, que los atacados por alguna culpa hayan merecido el ataque. Por lo que dice San Agustín: «Suelen definirse guerras justas las que vengan injusticias, como cuando la nación o ciudad que ha de ser atacada no ha querido reparar el mal que perversamente hicieron los suyos o restituir lo que injustamente han robado». [156] Luego si ninguna injusticia hicieron antes los bárbaros, ninguna causa hay de guerra justa.

Esta es la doctrina común de todos los doctores, no sólo de los teólogos, sino también de los juristas, como el Hostiense, Inocencio y otros. Cayetano [157] la expone ampliamente y no sé de ningún autor que defienda lo contrario. En conclusión, no es

[156] S. AUGUSTINUS, *Quaestiones in Heptateucum libri septem* (PL 34, 781) «iusta autem definiri solent, quae ulciscuntur iniurias, si qua gens vel civitas quae bello potenda est, vel vindicare negeexirit quod a suis improbe factum est, vel reddere quae per iniurias ablatum est».

[157] CAIETANUS, II II, 66, 8: «Horum namque domini, quamvis infideles, legitimi domini sunt sive rigali, sive politico regimine gubernentur: nec sunt propter infidelitatem a dominio suorum privati, cum dominium sit ex iu re positivo, et infidelitas ex divino iure, quod non tollit ius positivum, ut superius in quaest. 10 habitum est. Et de his nulla scio legem, quoad temporalia. Contra hos [infideles] nullus rex, nullus Imperator, nec Ecclesia Romana potest movere bellum ad occupandas terras eorum, aut subiciendum eos temporaliter, quia nulla subest causa iusti belli, cum Iesus Christus rex regum, cui data est omnis potestas in coelo et in terra, miserit ad capiendam possessionem mundi non milites armatae militiae, sed sanctos praedicatores, sicut omes inter lupos».

doctorem qui oppositum sentiat. Unde hic non esset legitimus titulus ad occupandas provincias barbarorum [et spoliandos proprios dominos].

17. TERTIA PROPOSITIO: *Si barbari rogati et admoniti ut audiant pacifice loquentes de religione, nolunt audire, non excusantur a peccato mortali.*

Probatur, quia ut supponimus, illi habent gravissimos errores, de quibus non habent rationes verisimiles aut probabiles. Ergo si quis admoneat eos ut audiant ac deliberent de rebus spectantibus ad religionem, tenentur saltem audire et consultare. Item necessarium est ad salutem credere in Christum et baptizari (Marc. ult. [16, 16]: *Qui crediderit*, etc.). Sed non possunt credere, nisi audiant (ad. Rom. 10, [14]). Ergo tenentur audire, alias essent extra statum salutis [sine culpa sua, si non tenentur audire].

18. QUARTA PROPOSITIO: *Si fides christiana proponatur barbaris probabiliter, id est, cum argumentis probabilibus et rationabilibus et cum vita honesta et secundum legem naturae studiosam quae magnum est argumentum ad confirmandam veritatem, et hoc non semel et perfunctorie sed diligenter et studiose barbari tenentur recipere fidem Christi sub poena peccati mortalis.*

Probatur ex tertia conclusione, quia si tenentur audire, ergo ita acquiescere auditis, si sunt rationabilia. Et patet manifeste ex illo Marci ultimo [16,16]: *Euntes in mundum universum, praedicate Evangelium omni creaturae. Qui crediderit, et baptizatus fuerit, salvus erit; <qui vero non crediderit, condemnabitur.>* Et per illud (Act. 4, [12]): *Non [nec enim] est aliud nomen [sub coelo] datum hominibus in quo oporteat nos salvos fieri.*

V] nec sentio *G* 20 esset *GLS*] est *PV* legitimus *PVLS*] iustus et legitimus *G* 21 provincias *PGLS*] terras *V* 22 proprios *B*] priores *LS* 17 2 nollunt *PVG*] nolint *A*] nollent *LS* 3 excusantur *PVGA*] excusarentur *LS* 4 supponimus *GLS*] diximus *PV* 7 religionem + christianam *PV* 8 consultare + de hoc *PV* est + eis *ALS* 18 4 studiosam *PVGAL*] studiosa *S* 5 semel *PVALS*] solum *G* 6 tenentur + credere et *V* 9

este un título legítimo para ocupar los territorios de los bárbaros, ni para quitarles sus propias autoridades.

17. TERCERA PROPOSICIÓN: *Si habiendo rogado y amonestado a los bárbaros para que escuchen pacíficamente a los predicadores de la religión, no quisieran oirlos, no pueden ser excusados de pecado mortal.*

Se prueba. Como suponemos, tienen ellos gravísimos errores, para los cuales no tienen razones probables ni verosímiles; luego si algunos les amonesta a que escuchen y reflexionen sobre las cosas que pertenecen a la religión, están obligados a oir y consultar por lo menos. Además, les es necesario para salvarse creer en Cristo y bautizarse, como se dice en San Marcos: *El que creyere*, etc. Ahora bien, no pueden creer si no oyen. Luego están obligados a oir, porque si no lo estuvieran se encontrarían fuera del estado de salvación sin culpa suya.

18. CUARTA PROPOSICIÓN: *Si la fe cristiana es propuesta a los bárbaros de un modo probable, esto es, con argumentos probables y racionales y con el testimonio de una vida digna y diligente de acuerdo con la ley natural, que es grande argumento para avalar la verdad, y esto no sólo una vez y a la ligera, sino asidua y tenazmente, están obligados los bárbaros a recibir la fe de Cristo bajo pena de pecado mortal.*

Se prueba por la tercera conclusión. Porque, si están obligados a oir, también lo estarán a asentir a lo que oyen cuando es razonable. Está claro por aquello del último capítulo de San Marcos: *Id por todo el mundo y predicad el Evangelio a toda criatura. El que creyere y fuere bautizado será salvo; pero el que no creyere, se condenará.* Y por el texto de los Hechos de los Apóstoles. *No ha sido dado otro nombre debajo del cielo a los hombres por el cual podamos ser salvos.*

19. QUINTA PROPOSITIO: *Non satis liquet mihi an fides christiana fuerit barbaris hactenus ita proposita et annuntiata, ut teneantur credere sub novo peccato.*

Hoc dico, quia (ut patet ex secunda propositione) non tenentur credere, nisi proponatur eis fides cum probabili persuasione. Sed miracula et signa nulla audio, exempla vitae non adeo religiosa; immo <contra> multa scandala et saeva facinora et multas impietates. Unde non videtur quod religio christiana satis commode et pie sit illis praedicata ut illi teneantur acquiscere, quamquam videntur multi religiosi et alii ecclesiastici viri et vita et exemplis et diligenti praedicatione sufficientem operam et industriam adhibuisse [in hoc negotio] nisi ab aliis, quibus alia cura est, impediti essent.

20. SEXTA PROPOSITIO: *Quantumcumque fides annuntiata sit barbaris probabiliter et sufficienter et noluerint eam recipere, non tamen hac ratione licet eos bello persequi et spoliare bonis suis.*

Haec conclusio est expressa S. Thomae (Secunda Secundae, quaest. 10, art. 8), ubi dicit quod infideles, qui nunquam susceperunt fidem, sicut gentiles et iudaei, nullo modo sunt compellendi ad fidem [158]. Et est conclusio communis doctorum etiam in iure canonico et civili. Et probatur, quia credere est voluntatis. Timor autem multum minuit de voluntario (tertio Ethicorum) [159] et ex timore servili

ita *G*] et *LS* ⟩ *PV* **19** *1* satis liquet mihi *GLS*] scio *PV* *4* propositione *GLS* ⟩ *PV* *5* fides *GLS* ⟩ *PV* *6* exempla vitae non *PVG*] nec exempla vitae *LS* *7* immo *PV*] immo contra *LS*] quam *G* *8* et saeva *PVGS*] seu *L* *11* ecclesiastici *PVLS*] scholastici *G* *12* sufficientem *PVG*] sufficienter *LS* **20** *2* noluerint *GLS*] nollent *PVA* *3* hac *PLS*] ea *G*] ex hac *A*] ex ea *V* *7* susceperunt *VLS*] subceperunt *P*] receperunt *G* gentiles et iudaei *GLS*] nec gentiles nec iudaei *PV* *9* doctorum etiam *GALS* ⟩ *PV* *10* quia *GLS* ⟩ *PV* est + actus *G* *11* voluntario *VGLS* ⟩ *P*

[158] S. THOMAS, II II, 10, 8: «Respondeo dicendum quod infidelium quidam sunt qui nunquam susceperunt fidem, sicut gentiles et iudaei. Et

19. QUINTA PROPOSICIÓN: *No estoy muy convencido de que la fe cristiana haya sido hasta el presente propuesta de tal manera y anunciada a los bárbaros, que estén obligados a creerla bajo nuevo pecado.*

Digo esto, porque (como se desprende de la segunda proposición) no están obligados a creer si la fe no se les propone con motivos de probable persuasión. Pues bien, milagros y signos no veo ningunos, ni tan religiosos ejemplos de vida; antes al contrario, llegan noticias de muchos escándalos, de crímenes horrendos y muchos actos de impiedad. No parece, pues, que les haya sido predicada la religión de Cristo tan piadosa y convenientemente como para que estén obligados a asentir. Aunque parece que muchos religiosos y otros eclesiásticos, con su vida, ejemplos y diligente predicación, hubieran puesto suficiente empeño y diligencia en este negocio de no haber sido estorbados por otros, cuyo interés es distinto.

20. SEXTA PROPOSICIÓN: *Aunque la fe haya sido anunciada a los bárbaros de un modo probable y suficiente y éstos no la hayan querido recibir, no es lícito, por esta razón, hacerles la guerra ni despojarlos de sus bienes.*

Es conclusión expresa de Santo Tomás cuando dice que a los infieles que nunca abrazaron la fe, como son los gentiles y los judíos, de ningún modo pueden ser coaccionados por la fuerza a convertirse[158]. Es conclusión común de todos los doctores, tanto civilistas como canonistas. Y se prueba, porque el creer es un acto de la voluntad y el temor vicia mucho el acto voluntario[159]; por lo

tales nullo modo sunt ad fidem compellendi, ut ipsi credant: quia credere voluntatis est».

[159] ARISTOTELES, *Ethica* III, 1, 1109 b, 1110 a): Δοκεῖ δὲ ἀκούσια εἶναι τὰ βίᾳ ἢ δι' ἄγνοιαν γιγνόμενα. Βίαιον δὲ οὗ ἡ ἀρχὴ ἔξωθεν, τοιαύτη οὖσα ἐν ᾗ μηδὲν συμβάλλεται ὁ πράττων ἢ ὁ πάσχων οἷον εἰ πνεῦμα κομίσαι τοι ἢ ἀνθρωποι κύριοι ὄντες. (parece, pues, que son involuntarias las cosas que se hacen por fuerza o por ignorancia; es forzoso aquello cuyo principio viene de fuera y es de tal índole que en él no tiene parte alguna ni el agente ni el paciente, por ejemplo, que a uno lo lleva a alguna parte el viento o bien hombres que lo tienen en su poder).

dumtaxat accedere ad [mysteria et] sacramenta Christi sacrilegum est.

Item probatur ex can. *de iudaeis*, Dist. 45: «De iudaeis autem praecepit sancta synodus nemini deinceps ad credendum vim inferri; cui enim vult Deus miseretur, et quem vult indurat» [160]. Non est dubium quin sententia Concilii Toletani sit ut non agatur cum iudaeis minis et terroribus ad recipiendam fidem. Et idem dicit expresse Gregorius (in can. *qui sincera*, eadem dist.): «Qui sincera, inquit, intentione extraneos a christiana religione ad fidem cupiunt perfectam perducere, blandimentis debent, non asperitatibus studere, nam quicumque aliter agunt, et eos sub hoc velamine a consueta sui ritus voluerint cultura removere, suas illic magis quam Dei causas probantur attendere»[161].

Item, probatur conclusio ex usu et consuetudine Ecclesiae. Nunquam enim Imperatores christiani, qui sanctissimos et sapientissimos [Pontifices] a consilio habebant, bellum intulerunt infidelibus eo, quod nollent recipere christianam religionem. Item bellum nullum argumentum est pro veritate fidei christianae. Ergo per bellum barbari non possunt moveri ad credendum, sed ad fingendum se credere et recipere fidem christianam, quod immane sacrilegium est.

Et quamvis Scotus (in Quartum, dist. 4, quaest. ult)[162]

12 dumtaxat *PVLS* ⟩ *G* ad... Christi *GLS*] ad sacramentum *PV* *16* inferre *VGLS*] ferre *P* *18* Toletani *PVSL* ⟩ *G* *26* conclusio *G*] quaestio *L*] propositio *S* ⟩ *PV* ex usu et *PVLS* ⟩ *G* *28* Pontifices *GLS* ⟩ *PV* *29* christianam religionem *GLS*] fidem Christi *PV* *31* christianae *GLS* ⟩ *PV* per bellum *GLS*] pro bello *PV* *33* christianam + ficte *V* immane sacrilegium est *G*] immane et sacrilegum est *LS*] est magnum sacrilegium

[160] *Decretum Gratiani* I, 45, 5 (*Corpus Iuris Canonici*, ed. Friedberg I 161)

[161] *Decretum Gratiani*, I, 45, 5 (*Corpus Iuris Canonici*, ed. Friedberg I 160): «...*studere*, ne quorum mentem reddita a plano ratio poterat provocare, pellat procul adversitas. *Nam...*».

[162] IOANNES DUNS SCOTUS, *Quaestiones quarti voluminum scripti Oxoniensis super sententias*. Venetiis 1680, lib. IV, dist. 4, quaesti. 9, fol. 99: «De parvulis iudeorum, et infidelium, an sint invitis parentibus baptizandi. Dicitur

que es un sacrilegio acercarse a los misterios y sacramentos de Cristo sólo por temor servil.

Además, se prueba por un capítulo de *las Decretales*: «Sobre los judíos ordenó el santo Sínodo que en adelante no se obligue a nadie a creer por la fuerza, pues al que quiere Dios le auxilia y a quien quiere endurece»[160]. No hay duda alguna que la doctrina del Concilio de Toledo es que no se empleen con los judíos amenazas y violencias para que se conviertan. Lo mismo dice expresamente San Gregorio: «Los que con sincera intención (dice) deseen traer a la verdadera fe a los apartados de la religión cristiana, deben obrar con blandura y no con dureza, porque los que proceden de otro modo y con este pretexto quieren apartarlos de la práctica habitual de sus ritos, demuestran que, más que a la causa de Dios, atienden a sus conveniencias.»[161]

Se prueba, además, por la práctica y la costumbre de la Iglesia. Pues nunca los emperadores cristianos que se hayan aconsejado de muy santos y prudentes Pontífices hicieron la guerra a los infieles por no querer abrazar la religión cristiana. Además, la guerra no es un argumento en favor de la verdad de la fe cristiana; luego por las armas los bárbaros no pueden ser inducidos a creer, sino fingir que creen y que abrazan la fe cristiana, lo cual es monstruoso y sacrílego.

Y aunque Escoto[162] diga que obrarían religiosamente los prín-

quod non, quia aut rederentur parentibus, et tunc baptizatio eorum esset in contumeliam fidei christiane, quia post nutrirentur a parentibus in errore parentum; aut non redderentur, et tunc fieret iniuria, quia dum sunt parvuli, ius habent parentes in eos. Sed haec ratio licet forte concludat de quacunque persona privata, quod non posset parvulos a talibus auferre, nec iuste baptizare; non videtur tamen concludere de principe, cui in regimine reipublicae tales sunt subditi. Nam in parvulo Deus habet maius ius dominii quam parentes. Universaliter enim in potestatibus ordinatis, potestas inferior non obligat in his quaequae sunt contra superiorem, sicut docet Augustinus de verbis Domini, homilia 6 et ponitur capite ultimo secundi libri. *Si illud iubet potestas, quod non debes facere, hic sane contemne potestatem, timendo potestatem maiorem*, et declarat in exemplo de Curatore et Proconsule, de Proconsule et Imperatore, de Imperatore et Deo; ergo si quis habet regere rempublicam, magis debet quantum in se est, cogere unumquemque subdi domino superiori,

dicat quod religiose fieret, si infideles cogerentur a principibus minis et terroribus ad fidem, hoc tamen non videtur intellegere nisi de infidelibus qui alias sunt subditi principum christianorum, de quibus postea dicetur. Barbari autem non sunt tales. Unde puto quod nec Scotus hoc assereret de barbaris istis. [Patet itaque quod iste titulus idoneus non est, nec legitimus ad occupandas provincias barbarorum].

QUINTUS TITULUS

21. Alius titulus praetenditur serio et est titulus quintus, scilicet *peccata ipsorum barbarorum.*

Dicunt enim quod, licet non possint bello persequi ratione infidelitatis suae <aut quia non recipiunt fidem christianam>, possunt tamen bello persequi propter alia peccata mortalia, quae multa habent et gravissima, ut aiunt. Circa peccata autem mortalia distinguunt. Dicunt enim quod, cum sint aliqua peccata, quae non sunt contra legem naturae, sed solum contra legem divinam positivam, pro his barbari non possunt infestari <bello>; alia autem sunt contra naturam, ut esus carnis humanae, concubitus indifferens

PV *36* ad fidem *GLS*] ad credendum *PV* *37* principum *GLS*) *PV* *39* assereret *PVGLS*] asserit *L* **21** *2* titulus + in ordine *V* *3* peccata + mortalia *G* *4* Dicunt... aiunt *PVS*] propter ista, inquam, posse illos infestare dato quod propter precedentes titulos non possint. Dicunt, inquam, quod propter peccata mortalia possunt bello agi quae multa habent et gravissima *G*] dicunt enim quod licet non possint bello infestari ratione infidelitatis suae aut quia non recipiunt fidem christianam, possunt tamen bello peti propter alia peccata mortalia, quae multa habent et ipsa gravissima, ut aiunt *LS* *8* distinguunt. Dicunt *GLS*] distinguunt enim et dicunt *P*] distinguitur. Dicunt *V* *9* cum sint... pro his *GL*] sunt aliqua peccata quae quamvis sint contra legem divinam, non sunt tamen contra legem naturae. Et pro his *PV*] sunt aliqua peccata quae non sunt contra legem naturae, sed solum contra legem divinam positivam, et pro his *S* *12* naturam *GALS*] legem naturae *PV* carnis humanae *GLS*] carnium humanarum *PVA*

cipes que obligaran a los infieles con amenazas y por la fuerza a convertirse, sin embargo parece que se refiere a los infieles que ya son súbditos de los príncipes cristianos (de los cuales se hablará después); por lo que pienso que ni Escoto mismo afirmaría tal cosa de estos bárbaros. Es evidente, pues, que tampoco este título es suficiente y legítimo para ocupar los territorios de los bárbaros.

QUINTO TITULO

21. Otro título se alega en serio, y es el título quinto a saber: *Los pecados de los mismos bárbaros.*

Se dice que aunque no se les pueda hacer la guerra por razón de su infidelidad o por no recibir la fe de Cristo, puede no obstante hacerse por otros pecados mortales, ya que cometen muchos y gravísimos, según cuentan. Y distinguen dos clases de pecados mortales. Hay, dicen, algunos pecados que no van contra la ley natural, sino contra la ley divina positiva, y por éstos no se les puede hacer la guerra. Hay otros pecados, en cambio, que van contra la naturaleza, como comer carne humana y el incesto o la

quam inferiori: immo superiori contempto inferiori, quando inferior in tali dominio resistit superiori. Sicut ergo Imperator deberet sententiare aliquem obedire debere Proconsuli contempto praecepto Curatoris, id est, inferioris Proconsule, si contradiceret Proconsuli: ita etiam, si essent ab eodem dominia ordinata, scilicet quod aliquis esset servus Titii, et Titius Petri, magis deberet Imperator cogere servum servire Petro, quia superior es Titio, quam Titio, si Titius vellet uti servo illo contra dominium Petri; ergo maxime debet princeps zelare pro dominio servando supremi domini scilicet Dei; et per consequens non solum licet, sed debet Princeps auferre parvulos a dominio parentum volentium eos educare contra cultum Dei, qui est supremus, et et honestissimus dominus, et debet eos applicare cultui divino. Dico ergo breviter, quod si Princeps hoc faceret cum cautela bona, scilicet ne parentes prius cognoscentes hoc futurum, occiderent pueros suos, et quod baptizatos faceret religiose educari, bene fieri. Immo, quod plus est, crederem religiose fieri si ipsi parentes cogerentur nimis, et terroribus ad suscipiendum baptismum et ad conservandum postea susceptum; quia esto, quod ipsi non essent vere fideles in animo; tamen minus malum esset eis non posse impune legem suam illicitam servare, quam posse eam libere servare ».

cum matre, et sorore, et cum masculis; et pro his possunt infestari bello et cogi ut ea relinquant.

Et ratio utriusque est, quia alia peccata, quae sunt ex lege positiva, non possunt eis tam faciliter ostendi quod male faciant; circa alia autem quae sunt contra legem naturae, potest eis ostendi quod offendunt Deum et per consequens coerceri ne amplius communem Dominum offendent. Et praeterea possunt cogi ut servent legem, quam ipsi profitentur: Ea autem est lex naturae. Ergo.

Haec est opinio Archiepiscopi Florentini (part. 3, tit. 22, cap. 5, § 8)[163] post Augustinum de Ancona [164]. Idem

13 sorore *PVGA*] sororibus *LS* *14* ea relinquant *PVGA*] ab his desistant *LS* *15* quia + circa *LS* *16* sunt... autem *PV*] contra legem positivam non potest eis ostendi evidenter quod male faciant; circa alia autem *LS* ⟩ *G* *19* eis + faciliter *PV* *20* quod + male faciant ex quo *V* offendunt *GLS*] offenderint *PV* consequens + possunt *S* *21* amplius *PVS* ⟩ *GL* communem Dominum *G*] Deum *L*] eum *S* ⟩ *PV* *22* legem + naturae *P* *22* ea... ergo *GLS* ⟩ *PV* *26* dicit *PGLS*] tenet *VB* *27* inquit *PVGA* ⟩

[163] ANTONINUS DE FLORENTIA, *Secunda Pars tertiae partis Summae*. Venetiis 1485, tit 23, cap. 6, v. De potestate Papae erga paganos: «Item secundum Augustinum de Anchona, ubi supra, Papa potest punire paganos et barbaras nationes cum agunt contra legem naturalem in manifestis, quia unusquique potest puniri per transgressionem legis quam recipit et profitetur; sed lex naturalis est ita cordi inserta quae deponi non potest, ut si iurarentur vel committerent vicium sodomiae et huiusmodi. Sed pro eo quod faciunt contra legem divinam vel veteris vel novi testamenti, aut contra legem positivam cum neutram recipiant, puniri non possunt».

[164] AUGUSTINUS DE ANCONA, *Summa de potestate ecclesiastica*, quaest. 23, arg. 4, fol. 67: «Respondeo dicendum quod quantum ad presens triplex est lex: Eterna, Naturalis et Positiva. Lex eterna ponitur nec deponitur. Lex vero naturalis ponitur, sed non deponitur. Sed lex positiva ponitur et deponitur. I egis igitur eterne et divine Papa debet esse imitator quia ab ipso omnis lex et omnis iustitia derivatur. Unde Augustinus in *De libero arbitrio* quod lex eterna est ipsa summa divina ratio, quia iustum est ut omnia sint rectissima et ordinatissima cui semper obtemperandum est. Secundum quam omnis lex recte fertur recteque mutatur, de qua lege scribitur Proverbiis XVIII: Per me reges regnant et legum conditores iusta decernunt. Legis vero

homosexualidad, y por éstos se le puede hacer la guerra y obligarles a que desistan de tales crímenes.

Se argumenta diciendo que en los pecados que van contra la ley positiva no se les puede hacer ver con tanta evidencia que obran mal; pero en los que van contra la ley natural se les puede demostrar que ofenden a Dios, y por consiguiente, pueden ser obligados a que no ofendan más al Señor de todos. Además, se les puede obligar a que observen la ley que profesan; y ésta es la ley natural; luego...

Es opinión del Arzobispo de Florencia, [163] siguiendo a Agustín de Ancona. [164] Lo mismo dice Silvestre Prierias, [165] y es también

naturalis Papa debet esse observator non enim potest ipsam mutare quia sicut ab ipso non ponitur ita ab eo non deponitur. Sed inmediate talis lex a Deo menti nationali imprimitur nec sibi per legem nec prophetas contradicitur, sed potius assentitur iuxta illud Matheum VII: Omnia quecumque vultis faciant vobis homines et vos facite illis; hec est enim lex et Prophete. Sed legis positive Papa debet esse lator et imitator pro temporum congruentia quia sicut ab ipsa ponitur ita ab ipsa deponi potest. Quia igitur legis naturalis Papa debet esse observator omnes paganos et transgressores talis legis iuste potest punire. Nam unus quisque iuste potest puniri pro transgressione illius legis quam recipit et quam profitetur observare, aliter secundum Augustinum contra quemquam sententia servi non potest, nisi sit convictus vel sponte confessus. Pagani vero et omnes barbare nationes per legem divinam veteris vel novi testamenti convinci non possunt. Nec per legem positivam cum neutram recipiant. Unde sicut per legem nature qua cogantur profiteri convinci possunt, ita per ipsam possunt iuste puniri.

Ad primum ergo est dicendum quod Apostolus non vult paganos esse puniendos pro transgressione legis nature, sed vult quod sicut peccaverunt sine lege scripta quam non receperunt sic iudicabuntur non pro transgressione legis scripte, sed pro transgressione legis nature.

Ad secundum est dicendum quod pagani non sunt subiecti Pape de facto, sed de iure, quia de iure nulla rationalis creatura potest se ab eius dominio subtrahere, sicut nec a dominio Dei. Unde cum transgressores legis nature devolvuntur ad iudicium Pape, iuste potest eos punire.

Ad tertium est dicendum quod Papa non iudicat de interiori conscientia, sed de exteriori operum evidenter contra que sit lex naturalis redamet ipso convincuntur esse puniendos, quia evidentia patrati sceleris non indiget clamore accussatoris. Unde super illo verbo Genesis XVIII: clamor Sodomorum

Sylvester (in verbo Papa, § 7) [165] et est opinio Innocentii in cap. *quod super his*, De voto, ubi expresse dicit: «Credo, inquit, quod si gentiles, qui non habent nisi legem naturae, contra legem naturae faciant, possunt per Papam puniri. Arguitur Gen. 19, [15-29] ubi Sodomitae puniti sunt a Deo. Cum autem Dei iudicia sint nobis exemplaria, non video quare Papa, qui est vicarius Christi, hoc non possit» [166]. Haec Innocentius. Et eadem ratione poterunt auctoritate Papae puniri a principibus christianis.

22. Sed pono CONCLUSIONEM: *Principes christiani, etiam auctoritate Papae, non possunt coercere barbaros a peccatis contra legem naturae nec ratione illorum eos punire.*

LS qui *GBLS* ⟩ *PVA* nisi + solum *G* *27* contra legem naturae faciant *LS*] et contra illam facerent *P*] et si contra illam fecerint *VA*] facit *G* possunt per Papam puniri *G*] poterunt per Papam puniri *LS*] posset illos Papa puniri *PV*] potest Papa puniri *A* *28* arguitur *PGL*] et arguitur ex *VAS* *29* iudicia *GLS*] facta *PVA* *31* et eadem... christianis *GLS*] et hac et eadem ratione possunt puniri a principibus christianis *P*] et hac eadem ratione possunt puniri a principibus christianis *V* **22** *1* conclusionem *PVGAS*] corollarium *L* *3* legem naturae *GALS*] naturam *PV* *4* praesupponunt

---

venit ad me, dicit Glosa Gregorius: Mala proximorum nostrorum non prius iudicemus quam videamus».

[165] SYLVESTER, *Summa*, s. v. Papa, n. 7: «Septimo quaeritur quid possit supra paganos, et dico ex archiepiscopo post Augustinum de Anchona quod in eos habet iurisdictionem quia est vicarius Christi habentis iurisdictionem in omnes. Non tamen potest ab eis auferre dominia si qua iuste tenet, intellige nisi eo modo quo a christianis potest auferre propria bona sed ex causa iusta: quia dominium est beneficium naturale, primo politicorum, cum quidam naturaliter sint domini et quidam servi; beneficia autem naturalia etiam demonibus non sunt ablata. Nec potest eos cogere ad relinquendum suos ritus, etiam quantum ad matrimonia aut faciendum nostros sicut nec ad fidem. Potest autem eos punire, scilicet pena pecuniaria vel corporali, non autem spirituali, id est, excommunicatione cum sint extra, si peccent contra legem quam recipiunt sicut et omnes alios, scilicet, si peccent contra naturalem in manifestis, non autem divinam veterem aut novam, vel contra positivam ab eis non receptam nisi sint temporaliter ei subiecti, quia cogendi sunt

opinión de Inocencio IV en las *Decretales*, donde dice expresamente: «Creo que si los gentiles, que no tienen más ley que la ley natural, obran contra ella, pueden ser castigados por el Papa. Y se arguye por el Génesis, donde los sodomitas fueron castigados por Dios. Y como los juicios de Dios nos han de servir de ejemplo no veo por qué el Papa, que es vicario de Cristo, no pueda hacer lo mismo».[166] Esto dice Inocencio. Por la misma razón, podrán ser castigados también por los príncipes cristianos con la autoridad del Papa.

22. Pero yo formulo la siguiente CONCLUSIÓN: *Los príncipes cristianos, ni aun con la autoridad del Papa, pueden apartar por la fuerza a los bárbaros de los pecados contra la ley natural, ni castigarlos por esta causa.*

---

vivere legibus aliorum subiectorum, intellige nisi in concernentibus suos ritus, ne videantur melioris condicionis propter suam infidelitatem; sicut si statutum vetet portare arma cogendi sunt illud observare, ar. dist. VIII contra morem. Similiter potest eos punire si quid faciunt in suam superstitionem quod vergat ad irreverentiam fidei, de iudaeis et sarrac. clem unica. Et idem intelligo posse quemlibet temporaliter dominum paganorum, qui est minister et vicarius in hoc».

[166] INNOCENTIUS IV (Sinibaldo da Fieschi), *Aparatus praeclarissimi iuris canonici illuminatoris D. Innocentii editis quae modo sunt insertae in VI lib. Decretalium et in calce repertorii sunt annotae.* Aedibus Ioannis Moylin, alias de Cambray 1525. Rubrica De voto et voti redemptione, c. *quod super*, fol 164» «Credo quod si gentilis qui non habet legem nisi naturae, si contra legem naturae facit potest licite punire per Papam; arguitur Gen. XIX ubi habes quod sodomitae qui contra legem naturae peccabant puniti sunt a Deo; cum autem Dei iudicia sint nobis exemplaria non video quare Papa qui est vicarius Christi hoc non possit». Quod ab HOSTIENSI, *In tertium Decretalium librum commentaria*, cap. VIII: *quod super his*, de voto, fol. 128, his verbis accipitur: «Igitur per hanc potestatem quam habet Papa dicendum est quod gentilis, et si non habeat legem nisi naturae, si tamen contra ipsam legem naturae faciat, licite per Papam puniri potest. Arguitur Gen. 19, ubi habes quod Sodomitae quia contra legem naturae peccabant, punite sunt a Deo. Unde cum iudicia Dei nobis sint exemplaria, non occurrit ratio quare Papa, qui est Christi vicarius, hoc non possit et debeat dummodo facultas adsit».

Probatur primo, quia <isti> praesupponunt falsum, videlicet quod Papa habeat iurisdictionem in illos, ut supra dictum est. Secundo, quia vel intellegunt universaliter pro peccatis contra legem naturae, ut pro furto, fornicatione, adulterio, vel peculiariter pro peccatis contra naturam, de quibus S. Thomas (Secunda Secundae, quaest. 154, art. 11 et 12) [167], quo modo peccatum contra naturam dicitur non solum quia est contra legem naturae, sed contra ordinem naturalem, de quo (II ad Cor. 2) [168]: vocatur immunditia, secundum glossam, ut concubitus puerilis et bestialis, vel feminae ad feminam, de quo ad Rom. 1, [27].

Si secundo modo solum, contra arguitur, quia homicidium est ita grave vel gravius peccatum, et ita manifestum ergo si pro illis licet, ergo et pro homicidio. Item blasphemia est ita grave peccatum et ita manifestum. Si primo modo, id est, generaliter pro omni peccato contra legem naturae, contra pro fornicatione non licet; ergo nec pro aliis peccatis <quae sunt> contra legem naturae. Antecedens patet (1 ad Cor. 5, [9]): *Scripsi vobis in epistola, ne commisceamini fornicariis.* Et praeterea [I Cor. 5, 11]: *si quis frater nominatur inter vos fornicator, aut idolis serviens,* etc. [169], et infra [I Cor. 5, 12]: *Quid enim mihi de his, qui foris sunt, iudicare;*

PVALS] imponunt *G* *5* videlicet *PVAS* ⟩ *GL* *6* dictum *GLS*] improbatum *P*] probatum *VA* universaliter *PVALS*] utrum *G* *7* pro *GLS*] de *PVA* contra legem naturae *PALS*] naturam *V*] legem *G* ut pro *GALS*] ut de *V*] de *P* *8* pro *GALS*] de *PV* *9* quibus + tractat *PVA* *12* de quo *GL*] de quibus *PVA*] quod *S* vocatur immunditia secundum glossam *GLS*] ubi vocat S. Paulus ea immunditia glossa *P*] vocat S. Paulus ea immunditia *V* *14* quo *GLS*] quibus *PV* *15* solum *GLS* ⟩ *PV* *17* ergo *PVGA*] quod *LS* ergo et pro homicidio *ALS*] ergo pro homicidio etiam *G*] ergo pro homicidio *V*] et pro homicidio *P* *18* grave... manifestum *GLS*] grave et manifestum peccatum *VA*] grave et manifestum *P* si... naturae *GLS*] si ergo pro illis et pro istis. Si intelligatur primo modo, id est, generaliter pro omnibus peccatis contra naturam *P*] si ergo licet pro illis et pro isto intelligatur primo modo, id est, generaliter pro ommibus peccatis contra naturam *V*] unde et pro isto. Si vero intelligatur generaliter primo modo pro omnibus peccatis contra naturam *A* *20* peccatis *VGLS* ⟩ *PA*

Se prueba primero porque estos autores se fundan en el supuesto falso de que el Papa tiene jurisdicción sobre ellos. Segundo, porque entienden por pecados contra la ley natural en sentido general, cualquier pecado como el hurto, la fornicación, el adulterio o específicamente los pecados contra la naturaleza de que habla Santo Tomás,[167] cuando los llama pecados contra la naturaleza no sólo porque atentan contra la ley natural, sino también contra el orden de la naturaleza, y que, según la Glosa, se llama inmundicia en la carta a los Corintios,[168] como el concúbito con niños, o bestias, o el de mujer con mujer, de los cuales se habla en la carta a los Romanos.

Si se entiende en el segundo sentido, se arguye por el contrario que el homicidio es pecado tan grave o más, y tan manifiesto; luego lo que es lícito por causa de aquéllos, también por éste. Además, también la blasfemia es pecado tan grave y manifiesto. Si se entiende en el primer sentido, esto es, de manera general para cualquier pecado contrario a la ley natural, se arguye así: Aquel castigo no es lícito por el pecado de fornicación; luego tampoco por los otros pecados contra la ley natural. Esta afirmación se deduce de las palabras de San Pablo a los Corintios: *Os he escrito por carta que no os mezcleis con los fornicarios.* [169] Y añade: *Si alguno, llamándose hermano, fuese fornicario o idólatra,* etc. y más abajo: *¿Qué me va a mí en juzgar a los que están*

[167] S. THOMAS, II II, 154, 11: «Utrum vitium contra naturam sit species luxuriae. 12: utrum vitium contra naturam sit maximum peccatum inter species luxuriae.»

[168] II Cor. 12, 21.

[169] I Cor. 5, 11: «Si is qui frater nominatur est fornicator, aut idolis serviens etc.».

ubi S. Thomas dicit, «Praelati acceperunt potestatem super eos tantum, qui se fidei subdiderunt» [170]. Ubi aperte patet quod Paulus dicit non spectare ad eum iudicium de infidelibus et fornicariis [aut idololatris. Item nec omnia peccata contra legem naturae possunt evidenter ostendi, saltem omnibus]. Item hoc tantundem est dicere, ac si quis dicat quod propter infidelitatem licet barbaros debellare, omnes enim sunt idololatrae.

Item non licet Papae inferre bellum christianis, quia sunt fornicarii aut fures, immo etiam quia sunt cinaedi; nec ideo potest publicare terras illorum et dare aliis principibus. Hoc enim modo, cum in omni provincia sint multi peccatores, quotidie posset mutare regna. Et confirmatur: graviora enim peccata sunt haec apud christianos, qui sciunt illa esse peccata, quam apud barbaros, qui ignorant esse peccata. Item mirum est quod Papa non possit inferre leges infidelibus et possit exercere iudicia et inferre poenas.

Item arguitur, et certe videtur convincere, quia vel barbari tenentur ferre poenas illatas pro illis peccatis vel non. Si non tenentur, ergo nec Papa potest inferre. Si tenentur contra, ergo tenentur recognoscere Papam tanquam dominum et legislatorem. Ergo si non recognoscant, iam propter hoc solum potest eis inferre bellum; quod tamen isti negant, ut supra dictum est. Et profecto mirum est quod possint impune negare auctoritatem [et iurisdictionem] Papae et tamen teneantur subire iudicium eius.

Item non possunt acceptare iudicium Papae quin sint

26 ubi... subdiderunt *GLS*] ubi acceperunt praelati potestatem super eos, inquit S. Thomas, ex quo manifeste patet quod non habent potestatem nisi super eos qui se supponunt iugo fidei *PV* *32* propter *GALS*] pro *PV* licet *PVGA*] liceat *LS* barbaros *GALS*] eos *PV* *35* fures *GLS*] adulteri *P*] idolatri *V* *36* et *PVLS*] nec *G* *38* posset mutare *PVG*] possent mutari *LS* *39* qui *LS*] viros qui *G*] quia *PV* *40* qui ignorant esse peccata *GLS*] non sciunt *PV* *41* inferre *PVG*] ferre *ALS* *42* et + quod *PV* inferre *GALS* ⟩ *PV* poenas + non invenio quare *PV* *46* contra *PVG* ⟩ *LS* *48* inferre *PVG*] inferri *LS* *49* dictum est *GLS*] diximus *PV* *50* tamen *GALS* ⟩ *PV* *52* quin *PVG*] qui non *LS* *57* Christum... recipiunt *PVALS*

fuera? De donde concluye Santo Tomás que los prelados sólo recibieron potestad sobre aquellos que se sometieron a la fe.[170] De lo que se infiere claramente que San Pablo dice que no está en sus atribuciones juzgar a los infieles, aunque sean fornicarios e idólatras. Además, que tampoco pueden precisarse con evidencia todos los pecados contra la ley natural, el menos para todos los hombres. Esto valdría tanto como decir que es lícito hacer la guerra a los bárbaros por razón de infidelidad, pues todos son idólatras.

Asimismo, no es lícito al Papa hacer guerra a los cristianos porque sean fornicarios, ladrones ni aun porque sean sodomitas, ni por esta razón puede sacar a subasta sus tierras ni darlas a otros príncipes. De este modo habiendo siempre en todas partes muchos pecadores, se podrían a cada paso cambiar los reinos. Esto se confirma, porque esos pecados son más graves entre los cristianos, que saben que son pecados, que entre los bárbaros, que lo ignoran. Además, que es extraño que no pueda el Papa legislar sobre los infieles, y pueda no obstante juzgarlos y castigarlos.

Se arguye también, y la razón parece convincente, que o los bárbaros están obligados a aceptar las penas que se les imponen por sus pecados, o no lo están. Si no están obligados, tampoco podrá el Papa castigarlos; si están obligados, lo estarán también a reconocer al Papa como soberano y legislador. Y si no lo reconocen, ya por este solo hecho se les puede hacer la guerra; lo cual ellos mismos niegan, como se ha dicho. Y es en verdad bien sorprendente que puedan impunemente negar la autoridad y jurisdicción del Papa y que, sin embargo, estén obligados a someterse a su sentencia.

Además, no están sujetos a acatar la sentencia del Papa quienes

[170] S. THOMAS, *Commentarium in epistolam ad Cor. I*, cap. 5, lect. 3: «Praelati enim accipiunt spiritualem potestatem super eos tantum qui se fidei subdiderunt».

christiani. Nullo enim alio iure Papa potest eos condemnare aut punire, nisi quia vicarius Christi. Sed isti fatentur, tam Innocentius quam Augustinus de Ancona, quam <etiam> Archiepiscopus [et Sylvester], quod non possunt puniri, quia non recipiunt Christum. Ergo nec quia non recipiunt iudicium Papae. Hoc enim praesupponit illud.

Et confirmatur quod nec iste titulus nec praecedens sit sufficiens, quia etiam in Veteri Testamento, ubi tamen armis res gerebatur, unquam populus Israel occupavit terras infidelium, vel quia essent infideles et idololatrae, vel quia haberent alia peccata contra naturam, [qui multa habebant] quia erant idololatrae et alia peccata contra naturam habebant, ut quia sacrificabant filios suos et filias suas daemoniis; sed vel <ex> speciali dono Dei vel quia transitum impediebant vel eos offenderant.

Item quid isti vocant profiteri legem naturae? Si est cognoscere, non totam cognoscunt; si est velle servare legem naturae, contra etiam volunt servare totam legem divinam. Si enim scirent legem christianam esse divinam, vellent servare. Ergo non magis profitentur legem naturae quam christianam.

Item profecto maiores probationes habemus ad probandum legem Christi esse a Deo et esse veram quam ad probandum quod fornicatio est mala, vel querenda alia, etiam lege naturali prohibita. Ergo si possunt cogi ad observandum legem naturae, quia potest probari, ergo etiam ad observationem legis Evangelicae.

〉 *G* *59* praecedens sit sufficiens *GLS*] alius non sufficiant. Probatur *PV* *60* tamen *GS*] tam *PL*] tunc *VA* *65* ut quia *GLS*] ut quod *A*] enim *PV* *68* quid *PGL*] quod *V*] quia *S* isti *PGLS* 〉 *V* *69* legem naturae *GLS*] illam *PV* *70* divinam *GLS*] Christi *PV* *71* esse + legem *PV* *72* legem... christianam *GLS*] istam quam illam *PV* *75* ad probandum *GLS* 〉 *PV* *77* ergo... evangelicae *GLS*] ergo si possunt cogi ad illa quae possunt probari, ergo ad legem divinam quia melius potest probari. Mirabile est

no sean cristianos, pues que por ningún otro título puede el Papa condenar y castigar, si no es por ser vicario de Cristo. Pero los adversarios mismos, tanto Inocencio y Agustín de Ancona como el Arzobispo de Florencia y Silvestre Prierias, confiesan que nadie puede ser castigado por no recibir a Cristo; luego tampoco por no acatar el fallo del Papa, pues esto presupone lo primero.

Insistimos que ni este título ni el precedente son suficientes. Nunca en el Antiguo Testamento cuando los negocios se ventilaban por las armas, ocupó el pueblo de Israel tierras de infieles, por el hecho de ser infieles o idólatras o por otros pecados contra la naturaleza como sacrificar sus hijos e hijas a los demonios; sino era por especial privilegio de Dios o porque les impedían el tránsito o les hacían injusticia.

Además, ¿qué entienden esos por profesar la ley natural? Si es conocerla, no la conocen toda; si es querer observar la ley natural, entonces por eso mismo también quieren guardar toda la ley divina. Pues si supieran que la ley cristiana es divina, la querrían guardar; luego no profesan más la ley natural que la ley cristiana.

Y además tenemos más pruebas para demostrar que la ley de Cristo viene de Dios y es verdadera, que para probar que la fornicación es mala o que han de evitarse otras cosas también prohibidas por la ley natural. Luego si pueden ser forzados los hombres a observar la ley natural, porque puede ser demostrada, también a observar la ley evangélica.

SEXTUS TITULUS

23. Restat alius titulus et est s e x t u s t i t u l u s, qui praetenditur, scilicet per *electionem voluntariam.* Hispani enim cum ad barbaros perveniunt, significant eis quemadmodum rex Hispaniae mittit eos pro commodis eorum, et admonent eos ut illum pro domino et rege recipiant [et acceptent], et illi retulerunt placere sibi. Et «nihil tam naturale est quam voluntatem domini volentis rem suam in alium transferre ratam haberi» (Inst. De rerum divisione, § *per traditionem*) [171].

Pono ergo CONCLUSIONEM: *Nec iste titulus est idoneus.*

Patet primo, quia deberet abesse metus et ignorantia, quae vitiant omnem electionem. Sed haec interveniunt in illis electionibus [et acceptationibus]. Nesciunt enim barbari quid faciunt, immo forte non intellegunt quid petunt hispani. Item hoc petunt circumstantes armati ab imbelli turba [et meticulosa].

Item, cum illi (ut supra dictum est) haberent veros dominos [et principes], non potest populus sine alia rationabili causa accersere novos dominos quod est in detrimentum priorum. Item nec [e contrario] ipsi principes possunt novum principem creare sine assensu populi. Cum ergo in huiusmodi electionibus et acceptationibus non concurrant omnia requisita ad legitimam electionem, ideo ille titulus non est idoneus nec legitimus ad occupandas et obtinendas illas provincias.

---

profecto hoc *PV* **23** *2* restat alius titulus *PVG*] restat alius *LS* sextus titulus *PVLS* ⟩ *G* *3* qui praetenditur *PGL*] qui potest praetendi vel praetenditur *VS* *9* transferre *PVGA*] transferri *LS* *11* pono ergo conclusionem *PV*] conclusio est quod *GL*] sed ego pono conclusionem *S* *13* interveniunt *PVG*] intervenit *LS* *15* immo *PVLS* ⟩ seu *GA* *16* hispani *GALS*] christiani *PVB* *20* accersere *GLS*] accipere *PVA* *21* priorum *GALS*] populorum *P*] dominorum *V* *22* assensu *PVLS*] consensu *GA*] + totius *PV* cum... provincias *GALS*] et etiam quia nom tenentur (ut supra diximus) credere religionem christianam, nec dominium Papae, ergo

SEXTO TITULO

23. Hay otro t í t u l o, y es el s e x t o que se alega, a saber: *la elección voluntaria.* Cuando llegan los españoles a las Indias, dan a entender a los bárbaros cómo son enviados por el rey de España para su propio bien, y les exhortan a que lo reciban y acepten como a rey y señor; y ellos responden que están de acuerdo. Pues «nada más natural, que dar por válida la voluntad del dueño que quiere transmitir su dominio a otro», como se dice en el capítulo de las *Instituciones.*[171]

Pero yo formulo ESTA CONCLUSIÓN: *Tampoco este título es idóneo.*

Primero, porque es evidente que no debería intervenir el miedo y la ignorancia que vician toda elección. Pero esto es precisamente lo que más interviene en aquellas elecciones y aceptaciones, pues los bárbaros no saben lo que hacen, y aun quizá ni entienden lo que les piden los españoles. Además, esto lo piden gentes armadas que rodean a una turba inerme y medrosa.

Por otra parte, teniendo ellos, como se dijo ántes, sus propios gobernantes y príncipes, no puede el pueblo sin causa razonable aceptar nuevos jefes en perjuicio de los anteriores. Ni por el contrario tampoco pueden sus mismos jefes elegir nuevo príncipe sin consentimiento del pueblo. Y no dándose en esas elecciones todos los requisitos necesarios para una decisión legítima, de ninguna manera este título es legítimo ni es idóneo para ocupar y obtener aquellos territorios.

---

[171] *Institutiones* II, 1,40 (*Corpus Iuris Civilis*, t. I, ed. Krueger, p. 12)

SEPTIMUS TITULUS

24. *Septimus titulus* est qui posset praetendi, scilicet *ex speciali dono Dei.*

Dicunt enim, nescio qui, quod Dominus in suo peculiari iudicio condemnavit istos barbaros omnes ad perditionem propter abominationes suas, et tradidit in manus hispanorum, sicut olim chananaeos in manus iudaeorum. Sed de hoc nolo multum disputare, quia periculose crederetur alicui prophetiam asserenti contra communem legem et contra regulas Scripturae, nisi miraculis confirmaretur dicta sua. [Quae tamen nulla proferuntur ab huiusmodi prophetis].

Item, dato quod ita esset quod Dominus perditionem barbarorum facere constituisset, non tamen ideo consequitur quod <ille> qui eos perderet, esset sine culpa, sicut nec erant sine culpa reges Babyloniae, qui contra Ierosolimam ducebant exercitum et filios Israel ducebant in captivitatem, licet re vera totum erat ex speciali providentia Dei, sicut saepe illis erat praedictum. Nec Ieroboam licite avertit populum Israel a Roboam, quamvis hoc factum fuerit consilio Domini, sicut etiam Dominus per prophetam comminatus fuerat. Et utinam secluso peccato infidelitatis, non sint maiora peccata in moribus apud aliquos christianos quam sunt inter illos barbaros! Scriptum est (I Ioan, 4,

---

nec dominium imperatoris *PV* **24** *2* posset praetendi *PV*] qui posset praetendi esse posset *G*] qui possit praetendi *L*] est qui possit praetendi *S* *5* ad perditionem *PVLS* ⟩ *G* *6* hispanorum *PVBLS*] christianorum *G* *9* asserenti *PGLS*] assertam *V* communem *GLS*] omnem *PV* *10* miraculis *GLS*] per miracula *PV* dicta *PVG*] doctrina *LS* *13* facere *GLS* ⟩ *PV* constituisset *PLS*] instituisset *VG* *14* perderet *GLS*] persequerentur *PV* esset *GLS*] essent *PV* sicut *PGBLS*] sed *V* *15* Ierosolimam *PVG*] Ieroboam *L*] Hierusalem *S* *16* re... providentia *G*] ordinatum sit ex speciali providentia *PV*] re vera totum fuerit ex peculiari providentia *LS* *18* licite *GPV*] recte *LS* *19* fuerit *PV*] sit *G*] fuisset *LS* *21* sint + aliqua *PV* *22* quam sunt inter illos barbaros *GLS*] quam apud infideles *P*] quam apud indos vel infideles *V* *23* scriptum est *PVL*] scriptum *G*]

SEPTIMO TITULO

24. El séptimo título que puede invocarse es que hubo *una donación especial de Dios.*

Se dice (y no sé por quién) que Dios, en sus singulares designios, condenó a todos los bárbaros a la ruina por sus abominaciones, y los entregó en manos de los españoles, como en otro tiempo a los cananeos en manos de los judíos. Pero sobre esto no quiero entretenerme en muchas discusiones, porque es peligroso creer al que anuncia una profecía contra la ley común y contra las reglas de la Escritura, si no apoya sus palabras con milagros. En esta ocasión por ninguna parte se ve que los hayan realizado estos profetas.

Pero aun suponiendo que el Señor hubiera decretado la perdición de los bárbaros, no se concluye por ello que quede sin culpa el que los destruyere, como no estuvieron libres de culpa los reyes de Babilonia que lanzaban ejércitos contra Jerusalén y llevaban a los hijos de Israel cautivos, aunque de hecho todo esto sucediera por especial providencia de Dios, como tantas veces les fue profetizado. Tampoco Jeroboam obró correctamente al separar al pueblo de Israel de la obediencia de Roboam, aunque esto ocurriera por divina providencia, como el mismo Señor había amenazado por el profeta. ¡Ojalá que, a excepción del pecado de infidelidad, no hubiera entre algunos cristianos mayores pecados contra las buenas costumbres que hay entre esos bárbaros!

[1]): *Nolite credere omni spiritui, sed probate spiritus, utrum ex Deo sint.* Et, ut ait S. Thomas (Prima Secundae, quaest. 68): dona dantur a Spiritu Sancto ad perficiendum virtutes [172]. Unde ubi fides ⌈aut auctoritas⌋ aut providentia ostendit quid agendum sit, non est recurrendum ad dona.

Haec de falsis et non idoneis <titulis> occupandi provincias barbarorum sufficiant. Sed notandum quod ego nihil vidi scriptum de hac quaestione nec unquam interfui disputationi aut consilio de hac materia. Unde fieri posset ut alii fortasse fundent titulum et iustitiam huius negotiationis ⌈et principatus⌋ in aliquo praedictorum locorum non sine ratione aliqua. Sed ego hactenus non possum aliud intellegere nisi quod dictum est. Unde si non essent alii tituli quam isti, profecto male consultum esset saluti principum, ⌈vel potius eorum ad quos spectat haec detegere; nam principes sequuntur aliorum consilium, quia per se haec examinare non possunt⌋. *Quid prodest,* inquit Dominus, *homini, si universum mundum lucretur, seipsum vero perdat et detrimentum sui faciat?* (Matth. 16, [16], et Marc. 8, [36] et Luc. 9, [25]).

---

scriptum quoque est *S* 27 ubi *GLS*] ibi *PV* providentia *VGLS*] prudentia *P* 29 haec... vidi *LS*] haec de falsis titulis sufficiant. Sed notandum est quod ego nihil vidi *P*] et haec pro falsis titulis sufficiant. Sed notandum est quod ego nihil vidi *V*] ad recipiendum falsis titulis provincias barbarorum. Ego noto quod nihil vidi *G* 32 fortasse *PLS* ⟩ *VG* 34 locorum *GL*] titulorum *P* ⟩ *VS* 35 aliud *PVLS* ⟩ *G* nisi *GLS*] quam *PV* 36 quam *GLS*] nisi *PV* profecto *GLS* ⟩ *PV* 1 2 potest *GLS*] posset *PV*

También está escrito: *No créais a todo espíritu, sino probad los espíritus si son de Dios.* Y, como dice Santo Tomás[172], los dones son dados por el Espíritu Santo para la perfección de las virtudes. Por lo tanto, allí donde la fe, la autoridad o la providencia indican qué debe hacerse, no se ha de recurrir a los dones.

Baste lo dicho sobre los títulos falsos y no idóneos que se alegan para ocupar las tierras de los bárbaros. Pero me importa consignar que yo nada he visto escrito acerca de esta cuestión, ni he intervenido en deliberaciones ni reuniones sobre esta materia. Puede, pues, ocurrir que algunos tal vez funden el título y la justicia de esta conquista y soberanía en alguno de los títulos precedentes, y no sin alguna razón. Mas yo hasta ahora no puedo defender otra cosa que lo dicho. Por eso si no hubiera más títulos que éstos, en verdad que mal se atendería a la salvación de los príncipes, o mejor, de aquellos a quienes incumbe informar sobre estos asuntos. Porque los príncipes siguen el parecer de otros, pues no pueden examinar estos problemas por sí mismos. *¿Qué aprovecha al hombre,* dice el Señor, *el granjear todo el mundo, si sufre detrimento en sí y al fin se pierde a sí mismo?*

---

[172] S. THOMAS, I II, 68, 8: «Dona dantur in adiuntorium virtutum contra defectus, ut patet in auctoritate inducta; et sic videtur quod perficiant quod virtutes perficere non possunt. Sunt ergo dona potiora virtutibus».

[SECTIO TERTIA]

DE TITULIS LEGITIMIS, QUIBUS BARBARI POTUERINT VENIRE IN DICIONEM HISPANORUM

1. Barbari quomodo potuerunt venire in dicionem hispanorum ratione naturalis societatis et communitatis? Hispani habent ius peregrinandi ad indorum barbarorum provincias et illic degendi, sine tamen eorum nocumento aliquo; nec possunt ab illis prohiberi.

2. Hispanis licet apud indos barbaros negotiari, sine patriae tamen incommodo, importando merces, quibus illi carent, etc., et efferendo inde aurum et argentum vel alia quibus illi abundant; nec illorum principes possunt impedimento esse quominus subditi exerceant commercia cum hispanis, etc.

3. Barbaris non licet prohibere hispanos a communicatione et participatione illorum, quae apud eos sunt communia, tam civibus quam hospitibus.

4. Liberi si apud indos nascuntur ex parentibus hispanis illic domicilium habentibus et velint esse eius cives, non possunt arceri vel a civitate vel a commodo aliorum civium.

5. Barbari si vellent prohibere hispanos quominus exercerent cum illis commercia, etc., quid esset agendum?

6. Hispani, si, omnibus modestissime tentatis, non possunt consequi securitatem cum barbaris seu Indis, nisi civitates occupando et subiciendo illos, an hoc facere licite possint?

7. Hispani quando et in quo casu possent saevire in barbaros, tamquam in perfidos hostes, et in illos omnia belli iura prosequi, eos spoliare, immo et in captivitatem redigere, quin etiam et dominos priores deponere et novos constituere.

8. An barbari causa religionis christianae propagandae potuerint in hispanorum dicionem venire? Et christiani habent ius praedicandi et annuntiandi evangelium in provinciis barbarorum.

CAPÍTULO TERCERO

DE LOS TITULOS LEGITIMOS POR LOS CUALES PUDIERON VENIR LOS BARBAROS A PODER DE LOS ESPAÑOLES

1. Cómo pudieron los bárbaros venir a poder de los españoles a título de sociedad y comunicación natural: Los españoles tienen derecho a recorrer los territorios de los indios y a permanecer allí mientras no causen daños a los bárbaros y éstos no pueden prohibírselo.

2. Es lícito a los españoles comerciar con los bárbaros, sin perjuicio de su patria, ya importando mercancías de las que ellos carecen, ya exportando oro, plata y otras materias en que ellos abundan; y los príncipes indios no pueden impedir a sus súbditos que comercien con los españoles.

3. Si hay entre los bárbaros bienes que son comunes a nacionales y a extranjeros, no les es lícito prohibir a los españoles el intercambio y la participación de esos bienes.

4. Si en las Indias nacieran hijos a los españoles domiciliados allí y quisieran ellos ser ciudadanos del país, no se les puede prohibir tomar la ciudadanía y disfrutar de las ventajas de los demás ciudadanos.

5. Qué se podría hacer si los bárbaros quisieran cerrar su comercio a los españoles.

6. Si después de haberlo intentado todo con toda clase de precauciones los españoles no pueden obtener garantías de paz con los indios si no es ocupando sus ciudades y sometiéndolos, ¿podrán lícitamente hacer esto, es decir, ocupar sus ciudades y someterlos?

7. ¿Cuándo y en qué casos podrían los españoles actuar contra los bárbaros como contra enemigos declarados y aplicarles todos los derechos de guerra, despojándolos y reduciéndolos a cautiverio, deponiendo a sus antiguos señores y constituyendo otros nuevos?

8. ¿Pueden los indios venir a poder de los españoles por razón de propagar la religión cristiana? Los cristianos tienen derecho a predicar y anunciar el evangelio en las provincias de los bárbaros.

9. Papa potuit negotium conversionis indorum barbarorum solis hispanis demandare, et omnibus aliis, non solum praedicationem, sed etiam commercium interdicere, si ita expediret ad christianae religionis propagationem.

10. Barbari non sunt debellandi neque bonis privandi, si permittant hispanos libere et sine impedimento evangelium praedicare, sive illi fidem recipiant sive non.

11. Barbari, sive eorum domini sive ipsa multitudo, impedientes evangelii promulgationem, quomodo ab hispanis (absque tamen scandalo) possint coërceri. Et quid dicendum de his, qui praedicationem admittunt, conversionem tamen aut interficientes aut punientes sive deterrentes ad Christum conversos impediunt.

12. Barbari quomodo potuerunt in hispanorum dicionem venire eo quod, cum essent conversi et christiani effecti, eorum principes vi aut metu volentes eos ab idololatria revocare, ab hispanis fuerint protecti et sub eorum tutelam recepti.

13. Barbari in hispanorum venire potuerunt dicionem, quia, cum bona pars eorum esset ad Christum conversa, Papa, illis petentibus aut non petentibus, potuit ex rationabili causa dare illis christianum principem, ut est hispanorum rex, aliis dominis infidelibus repulsis.

14. An barbari in dicionem hispanorum venire potuerint propter tyrannidem suorum dominorum vel propter leges tyrannicas in iniuriam innocentium?

15. Barbari indi quod potuerint in hispanorum dicionem venisse per veram et voluntariam electionem.

16. Barbari societatis et amicitiae titulo potuerunt venire in dicionem hispanorum.

17. An hispani potuissent barbaros redigere sub suam dicionem, si certo constaret eos esse amentes?

Nunc dicam de legitimis titulis et idoneis, quibus barbari venire potuerunt in dicionem hispanorum.

PRIMUS TITULUS

1. *Primus titulus potest vocari naturalis societatis et communicationis.*

Et circa hoc sit PRIMA CONCLUSIO: *Hispani*

3 et communicationis *PVLS* ⟩ *G* *9* derivatur... naturali *GALS*] derivatur

9. Pudo el Papa encomendar esta misión de convertir a los indios exclusivamente a los españoles, y prohibir a todos los demás no sólo la predicación, sino también el comercio si así fuera conveniente a la propagación de la fe cristiana.

10. Si los bárbaros permiten a los españoles predicar el evangelio libremente y sin poner obstáculos, tanto si reciben como si no reciben la fe, no es lícito declararles la guerra ni apoderarse de sus bienes.

11. De qué manera pueden los españoles castigar (evitando siempre el escándalo) a los bárbaros, tanto a los jefes como al pueblo mismo, que impiden a los cristianos la promulgación del evangelio, y qué habrá que decir de los que permiten la predicación, pero impiden las conversaciones, matando o castigando a los que se convierten o alejando a los otros con amenazas.

12. Cómo pudieron los bárbaros venir a poder de los españoles por el hecho de que, una vez convertidos al cristianismo y estando bajo la protección y tutela de los españoles, quieren sus príncipes por la fuerza o por el miedo volverlos a la idolatría.

13. Pudieron los bárbaros venir a poder de los españoles porque, después de convertirse a la fe de Cristo, una buena parte de ellos, pudo el Papa, con causa justa, pidiéndolo ellos o no, darles un príncipe cristiano, como es el rey de España, y quitarles los otros príncipes infieles.

14. ¿Pudieron los bárbaros venir a poder de los españoles a causa de la tiranía de sus propios gobernantes o por razón de las leyes tiránicas en daño de los inocentes?

15. Pudieron los bárbaros haber venido a manos de los españoles por verdadera y voluntaria elección.

16. Pudieron los bárbaros venir a poder de los españoles a título de amistad y alianza.

17. ¿Habrían podido los españoles someter a los bárbaros a su dominio si les constara ciertamente que eran amentes?

Hablaré ahora de los *títulos legítimos e idóneos* por los cuales pudieron los bárbaros venir a poder de los españoles.

TITULO PRIMERO

1. El primer título puede llamarse de *sociedad y comunicación natural.*

Y sea la PRIMERA CONCLUSIÓN: *Los españoles tienen*

habent ius peregrinandi in illas provincias et illic degendi, sine aliquo tamen nocumento barbarorum, nec possunt ab illis prohiberi.

Probatur primo ex iure gentium, quod vel est ius naturale vel derivatur ex iure naturali (Inst., *De iure naturali et gentium*): «Quod naturalis ratio inter omnes gentes constituit, vocatur ius gentium» [173]. Apud omnes enim nationes habetur inhumanum sine aliqua speciali causa hospites et peregrinos male accipere; e contrario autem humanum [et officiosum] se bene habere erga hospites; quod non esset, si peregrini male facerent accedentes in alienas nationes.

Secundo, a principio orbis (cum omnia essent communia) licebat unicuique in quamcumque regionem vellet, intendere et peregrinari. Non autem videtur hoc demptum per rerum divisionem. Nunquam enim fuit intentio gentium per illam divisionem tollere hominum <invicem> communicationem, et certe temporibus Noe fuisset inhumanum.

Tertio, omnia licent, quae non sunt prohibita aut alias sunt in iniuriam aut detrimentum aliorum. Sed (ut supponimus) talis peregrinatio hispanorum est sine iniuria aut damno barbarorum. Ergo est licita.

Quarto, non liceret gallis prohibere hispanos a peregrinatione Galliae [vel etiam habitatione, aut e contrario, si nullo modo cederet in damnum illorum, immo facerent iniuriam]. Ergo nec barbaris.

---

ab illo *P*] ordinatur ab illo *V* *11* vocatur ...enim *GAPVS*] vocat sic enim apud *L* *12* hospites *GALS* ⟩ *PV* *13* male accipere *LS*] nolle ccipere *G*] nolle suscipere *A*] non accipere et male accipere *P*] non recipere et male recipere *V* *14* se bene habere erga hospites *GL*] habere bene erga hospites *S*] se bene habere cum peregrinis *V*] se habere cum peregrinis *P* *16* orbis *GALS* ⟩ *PV* essent *GALS*] erant *PV* *20* illam divisionem *PVLS*] illam rerum divisionem *G*] provinciarum divisionem *A* hominum communicationem *GA*] hominum a communicatione *PV*] hominum invicem communicatione *LS* *23* in iniuriam aut detrimentum *GLS*] sive nocumento et detrimento *PV* sed... licita *GLS*] ista peregrinatio non est prohibita et non est cum detrimento aliorum ut supponimus *PV* *26* liceret *GLS*] licet *PV* *28* immo *G*] nec *LS* ⟩ *PVA* *30* exilium *GVLS*] exclusum *P* *31* hospi-

derecho a recorrer aquellos territorios y a permanecer allí mientras no causen daños a los bárbaros, y estos no pueden prohibírselo.

Se prueba, *primero*, por el derecho de gentes, que es derecho natural o se deriva del derecho natural, según el texto de las *Instituciones* «Se llama derecho de gentes lo que la razón natural estableció entre las gentes» [173] Mas en todas las naciones se considera inhumano, el tratar y recibir mal a los transeúntes y sin justa causa para ello y, por el contrario, humano y cortés tratar bien a los extranjeros, lo cual no sucedería si obraran mal aquellos que viajan por naciones extrañas.

Segundo, al principio del mundo (cuando todas las cosas eran comunes), era lícito a cualquiera dirigirse y recorrer las regiones que quisiera. Y no parece que haya sido esto anulado por la división de las tierras; pues nunca fue la intención de las gentes impedir por semejante repartición la comunicación y el trato entre los hombres; y en tiempos de Noé hubiera sido ciertamente inhumano.

Tercero, son lícitas todas las cosas que no están prohibidas o que no van en perjuicio e injuria de los demás. Y como suponemos que tal descubrimiento de los españoles es sin injuria ni daño de los bárbaros; luego es lícito.

Cuarto, no sería lícito a los franceses prohibir que los españoles recorrieran Francia y aun establecerse en ella, ni a la inversa, si no redundase en daño de ellos o se les hiciera injusticia; luego tampoco a los bárbaros.

---

[173] *Institutiones*, I, 2, 1 (*Corpus Iuris Civilis*, t. I ed. Krueger, p. 1): «quod vero naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes peraeque custoditur vocaturque ius gentium, quasi quo iure omnes gentes utuntur».

Item quinto, exsilium est poena etiam inter capitales. Ergo non licet relegare hospites sine culpa.

Item sexto, haec est una pars belli prohibere aliquos tanquam hostes a civitate vel provincia, vel expellere iam exsistentes. Cum ergo barbari non habeant iustum bellum contra hispanos, supposito quod sint innoxii, ergo non licet eis prohibere hispanos a patria sua.

Item septimo, ad hoc facit illud poetae:

Quod genus hoc hominum? quaeve hunc tam barbara morem
Permittit patria? Hospitio prohibemur arenae! [174].

Item octavo: *Omne animal diligit sibi simile* (Eccl., 13, [19]). Ergo videtur quod amicitia ad omnes homines sit de iure naturali, et quod contra naturam est vitare consortium hominum innoxiorum.

Item <nono,>, facit illud (Matth. 25, [43]): *Hospes eram et non collegistis me.* Unde de iure naturali videtur esse [recipere hospites,] quare illud <Christi> iudicium statuetur cum omnibus.

Item <decimo>, iure naturali communia sunt omnium, aer et aqua profluens et mare; item flumina et portus atque naves iure gentium undecumque licet applicare (Inst., *De rerum divisione*) [175]; et eadem ratione viae publicae. Ergo neminem licet ab illis prohibere. Ex quo sequitur quod barbari iniuriam facerent hispanis, si prohiberent illos a suis regionibus.

Item undecimo, ipsi admittunt omnes alios bar-

---

tes *GPLS*] hispanos *V* *34* existentes *PVLS*] acceptos *G* *35* contra hispanos *GLS*] cum hispanis *PV* *36* eis *G*] illis *LS*] eos *PV* hispanos *GLS* ⟩ *PV* *37* ad... poetae *PVLS* ⟩ *G* *39* prohibemur arenae *PGLS* ⟩ *V* *41* ad omnes *PVG*] inter *LS* *42* quod *PVS* ⟩ *GL* *44* nono *LS*] pro conclusione *PV* ⟩ *G* *45* de iure *PV*] cum ex iure *S*] cum iure *L*] iure *G* videtur esse *PV*] videtur *G*] videantur *L*] videatur esse *S* *45* aer *GPV* ⟩ *LS* *51* viae publicae *GPV*] videtur publicae *LS* *53* hispanis *PVLS*] christianis hipanis *G* *55* item undecimo, ipsi admittunt *GLS*] et probatur hoc nam ipsi admitterent *PV* *56* undecumque sint ergo *PV*] unde-

Quinto, el destierro es una pena que está entre las capitales; luego es ilícito desterrar a los extranjeros sin culpa suya.

Sexto, es práctica de guerra prohibir la entrada en la ciudad o en el territorio a los que se consideren como enemigos y expulsar a los ya residentes. Pero los bárbaros no se hallaban en estado de guerra justa con los españoles, y supuesto que éstos no les sean dañosos, no les es lícito prohibir a los españoles residir en su patria.

Es el *séptimo* argumento la frase del poeta:

¿Qué raza de hombres es ésta, o qué nación tan bárbara que permite un trato semejante prohibiendo acercarnos a sus costas?[174]

Octavo, *todo animal ama a su semejante.* Luego parece que la amistad entre los hombres es de derecho natural y que es contra la naturaleza estorbar el comercio y la comunicación entre hombres que no causan ningún daño.

Hace el *noveno* aquel texto de San Mateo: *Era peregrino y no me recogisteis.* Por consiguiente, como el recibir a los huéspedes parece ser de derecho natural, aquella sentencia de Cristo se aplicará a todos.

Décimo, por derecho natural, son comunes a todos el aire, el agua corriente y el mar, los ríos y los puertos; y por derecho de gentes pueden las naves atracar en ellos, según se dice en las *Instituciones*,[175] y por la misma razón las vías públicas. Por tanto su uso no puede vedarse a nadie. De donde se sigue que los bárbaros cometerían injusticia contra los españoles, si les prohibieran entrar en sus territorios.

Undécimo, ellos admiten a otros bárbaros de cualquier

---

[174] VIRGILIUS, *Eneida* I, vers. 538-540 (ed. Didot II 137).

[175] *Institutiones* II, 1, 1, 5 (*Corpus Iuris Civilis*, t. I, ed. Krueger, p. 10): «Et quidem naturali iure communia sunt omnium haec: aer et aqua profluens et mare et per hoc litora maris. Nemo igitur ad litus maris accedere prohibetur, dum tamen villis et monumentis et aedificiis abstineat, quia non sunt iuris gentium sicut et mare. Flumina autem omnia et portus publica sunt: ideoque ius piscandi omnibus commune est in portubis fluminibusque. Est autem litus maris, quatenus hibernus fluctus maximus excurrut. Riparum quoque usus publicus est iuris gentium, sicut ipsius fluminis: itaque navem ad eas appellere, funes ex arboribus ibi natis religare, onus aliquid in his... »

baros undecumque sint. Ergo facerent iniuriam non admittentes christianos.

Item duodecimo, quia si hispanis non liceret peregrinari apud illos, vel hoc esset iure naturali aut divino aut humano. Naturali et divino certe licet. Si <autem> lex humana esset quae prohiberet sine aliqua causa a iure naturali et divino, esset inhumana nec esset rationabilis, et per consequens non haberet vim legis.

Item decimo tertio, vel hispani sunt subditi illorum vel non. Si non [sunt subditi], ergo non possunt prohibere. Si sunt subditi, ergo debent bene tractare illos.

Item decimo quarto, hispani sunt proximi barbarorum, ut patet ex Evangelio (Luc. 10, [12]) de samaritano. Sed tenentur diligere proximos (Matth. 22, [39]) sicut se ipsos. Ergo non licet prohibere illos a patria sua sine causa. Augustinus (De doctrina christiana): Cum dicitur, *diliges proximum tuum*, manifestum est omnem hominem proximum esse [176].

2. SECUNDA PROPOSITIO: *Licet hispanis negotiari apud illos, sine patriae tamen damno, puta importantes <illuc> merces, quibus illi carent, et adducentes <illinc> vel aurum vel argentum vel alia quibus illi abundant. Nec principes eorum possunt impedire subditos suos ne exerceant commercia cum hispanis nec e contrario hispanos cum illis.*

---

cumque ergo *LS*] unde *G* *57* christianos *GPV*] hispanos *LS* *60* naturali... divino *PVLS*] prohibitum sed inhumana esset lex naturalis vel divina quae hoc prohiberet *G* *62* inhumana *PVG*] inhumanum *LS* nec esset rationabilis *GLS*] et irrationalis *PV* *64* item *GPV* ⟩ *LS* *66* sunt subditi *GLS*] sic *PV* debent illos *G*] debent eos *LS* habent *PV* *69* sed *GLS*] ergo *PV* proximos *GLS*] christianos *PV* *71* sine] + culpa aut *G* 2 *3* importantes *PVAS*] portando *G*] exportantes *L* illi *PGLS*] indi *V* ⟩ *A* *5* eorum *PVAG*] illorum *LS* *6* ne *PGALS*] quin *V* cum hispanis *PVAGS*] inter hispanos *L* *7* hispanos cum illis *GA*] cum illis *L*] principes hispanorum possunt commercia cum illis prohi-

parte que sean; luego harían injusticia a los españoles no admitiéndolos.

Duodécimo, porque si no fuera lícito a los españoles viajar por aquellas regiones, lo sería por derecho natural, por derecho divino o por derecho humano. Por derecho natural y divino es cierto que está permitido. Si, pues, hubiera alguna ley humana que sin causa alguna prohibiera lo que permite el derecho natural y divino, sería inhumana e irracional, y, por consiguiente, no tendría fuerza de ley.

Décimo tercero, los españoles son súbditos de los indios o no lo son. Si no son súbditos, no les pueden prohibir. Si son súbditos, están obligados a tratarlos bien.

Décimo cuarto, los españoles son prójimos de los bárbaros, según resulta de la parábola del samaritano en el Evangelio de San Lucas. Pues bien, tienen ellos obligación de amar a sus prójimos como a sí mismos. No se podrá prohibir sin motivo a los españoles el acceso a su patria. Que, como dice San Agustín: «Cuando se dice amarás a tu prójimo, es evidente que son prójimos todos los hombres».[176]

2. SEGUNDA PROPOSICIÓN Es lícito a los españoles comerciar con los bárbaros, *sin perjuicio de su patria, ya importando mercancías de las que ellos carecen, ya exportando oro, plata y otras cosas en que ellos abundan; ni los príncipes indios pueden impedir a sus súbditos que comercien con los españoles ni, por el contrario, a los españoles comerciar con los indios.*

---

[176] AUGUSTINUS, *De doctrina christiana* (PL 34, 31): «Ita quoque Paulus apostolus docet, cum dicit *Nam non adulterabis, non homicidum facies, non furaberis, non concupisces, et si quod est aliud mandatum, in hoc sermone recapitulabitur: Diliges proximum tuum tanquam te ipsum. Dilectio proximi malum non operatur* (Rom. XIII, 9, 10). Quisquis ergo arbitratur non de omni homine Apostolum praecepisse, cogitur fateri. Quod absurdissimum et sceleratissimum est fuisse visum Apostolo non esse peccatum si quis aut non christiani, aut inimici adulteraverit uxorem, aut eum occiderit, aut eius non concupierit: quod si dementis est dicere, manifestum est omnem hominum proximum esse deputandum, quia erga neminem operandumest malum».

Probatur ex prima. <Primo>, quia etiam hoc videtur ius gentium [ut sine detrimento civium peregrini commercia exerceant].

Item [secundo, eodem modo probatur], cum hoc liceat iure divino. Ergo lex, quae hoc prohiberet sine causa non esset rationabilis.

Item tertio, <principes> tenentur diligere hispanos iure naturali. Ergo non licet eis, si potest fieri sine detrimento illorum, prohibere eos a commodis suis sine causa.

Item quarto, videntur facere contra illud principium: *Non facies alteri quod tibi fieri non vis.*

Et in summa, certum est quod non plus possunt barbari prohibere hispanos a commercio suo quam christiani possunt prohibere alios christianos. Clarum est autem quod, si hispani prohiberent gallos a commercio Hispaniarum, non propter bonum Hispaniae, sed ne galli accipiant aliquam utilitatem, lex esset iniqua et contra caritatem. Si autem hoc lege caveri iuste non potest, nec etiam facto fieri (quia lex non est iniqua, nisi propter executionem legis). Et ut dicitur ff., De iustitia et iure, l. *ut vim*: *inter homines omnes cognationem quandam natura constituit* [177]. Unde contra ius naturale est ut homo hominem sine aliqua causa adversetur. Non enim *homini homo lupus est*, ut ait Comicus, sed homo [178].

3. TERTIA PROPOSITIO: *Si quae sunt apud barbaros communia, tam civibus quam*

bere *S* ⟩ *PV* *11* cum hoc liceat *GLS*] quia hoc licet *PV* *12* ergo *GLS*] et *PV* sine causa non esset rationabilis *G*] sine dubio causa non esset rationabilis *L*] sine dubio non esset rationabilis *S*] esset irrationabilis *PV* *14* principes *LS*] sicut prius *G* ⟩ *PV* iure naturali *PVLS* ⟩ *G* *16* eos *PVG*] illos *LS* *17* principium *G*] proverbium *LS* ⟩ *PV* *18* non facies *PGLS*] quod non plus faciamus *V* *21* alios christianos *PGLS*] illos a christianis *V* clarum *PGLS*] certum *V* *23* accipiant *GPV*] participent *LS* *24* utilitatem + praecipit vel rex vel alius *PV* *26* executionem *GLS*] executorem *PV* *27* cognationem *GLS*] cognitionem *PV* *28* unde *GPVS*] videtur *L* *29* homo *GLS* ⟩ *PV* *30* comicus *G*] Ovidius *PVLS* **3** *1* propositio *GLSA*] conclusio *PV* *7* vel *PAVLS*] ut *G* *9* dummodo... gra-

Esto se deduce de la proposición anterior. Primero, porque parece también de derecho de gentes, que los extranjeros puedan comerciar, sin detrimento de los nacionales.

Segundo, porque esto parece también lícito por derecho divino; luego la ley que lo prohibiera, sin motivo alguno, sería irracional.

Tercero, los príncipes por derecho natural, están obligados a amar a los españoles. No les será lícito, si puede hacerse sin daño propio, prohibirles sin causa alguna que procuren su bienestar.

Cuarto, porque parece que entonces obrarían contra aquel proverbio que dice: *No hagas a otro, lo que no quieras que te hagan a tí.*

En suma, es cierto que los bárbaros no pueden excluir de su comercio a los españoles, por la misma razón y del mismo modo que los cristianos no pueden tampoco impedirlo a otros cristianos. Porque es claro que si los españoles prohibieran a los franceses comerciar en España, no por el bien de ésta sino con el fin de evitar que los franceses lograran beneficios, esta ley sería inicua y contra la caridad. Y si esto no se puede lícitamente prohibir por una ley, tampoco puede hacerse, pues la ley no es inicua sino por su ejecución. Y como se dice en la ley del *Digesto, la naturaleza ha establecido cierto parentesco entre los hombres.*[177] Por donde va contra el derecho natural que un hombre aborrezca sin razón a otro hombre. Pues no es *un lobo el hombre para el hombre,* como dice Plauto, sino hombre.[178]

3. TERCERA PROPOSICIÓN: *Si hay entre los bárbaros cosas que son comunes a los nacionales y a los extranjeros,*

[177] *Digesta* I, 1, 3 (*Corpus Iuris Civilis*, t. I, ed. Mommsem-Krueger p. 29): «Ut vim atque iniuriam propulsemus: nam iure hoc evenit, ut quod quisque ob tutelam corporis sui fecerit, iure fecisse existimetur, et *cum inter nos cognationem quandam natura constituit*».

[178] T. MACCI PLAUTO, *Assinaria*, (Act. II II Sc. 4, 78-94): «Lupus est homo homini, non homo, quom qualis sit non novit». (Ed. GOETZ ET SCHOELL, Lipsiae in Aedibus B. G. Teubneri. 1922, pág. 88, 494-495).

hospitibus, non licet barbaris prohibere hispanos a communicatione et participatione illorum.

Exempli gratia, si licet aliis peregrinis vel effodere aurum in agro communi vel ex fluminibus vel piscari margaritas in mari [vel in flumine], non possunt <barbari> prohibere hispanos, eo modo dumtaxat quo aliis licet, dummodo cives et naturales <incolae> non graventur. Haec probatur ex prima et secunda. Nam, si licet hispanis peregrinari et negotiari apud eos, ergo licet eis uti legibus et commodis omnium peregrinorum.

Secundo, quia quae in nullius <bonis> sunt, iure gentium sunt occupantis (Inst. De rerum divisione, § *ferae bestiae*) [179]. Ergo si aurum in agro vel margaritae in mari aut aliud quodcumque in fluminibus non est appropriatum, iure naturali erit occupantis, sicut et pisces in mari.

Et quia multa hic videntur procedere ex iure gentium. [Nota quod, si ius gentium derivatur sufficienter ex iure naturali, manifestam vim habet ad dandum ius et obligandum. Et dato quod non semper derivetur ex iure naturali, sequi videtur consensus maioris partis totius orbis, maxime pro bono communi omnium. Si enim post praeterita tempora creati orbis aut reparati post diluvium, maior pars hominum constituerit ut legati ubique essent inviolabiles, ut mare esset commune, ut bello capti essent servi, et hoc ita expediret, ut hospites non exigerentur, certe hoc haberet vim, etiam aliis repugnantibus.]

4. QUARTA PROPOSITIO: *Immo si ex aliquo hispano nascantur ibi liberi et vellent esse cives, non videtur*

ventur *PVGA*] cum divites cives et naturales incolae non graventur *L*] ipsi haec huiusmodi facere dummodo cives et naturales incolae non graventur *S* *10* probatur *PGLS*] patet *V* *12* licet... peregrinorum *GLS*] etiam licet uti commodis peregrinorum *PV* *14* bonis *LS*] iurisdictionis *PV* ⟩ *G* *18* naturali *PVGL*] gentium *S* *19* qui multa hic *PVGL*] quidem multa *S* *20* nota quod si ius gentium *GB*] non quod sit ius gentium, tamen quia *L*] quod quia *S*] clara sunt omnia *PV* *22* sequi videtur *G*] satis videtur esse *LS* *24* praeterita *G*] prima *LS* 4 *2* ibi *GALS* ⟩ *PV* *4* civium

no es lícito que los bárbaros prohiban a los españoles la comunicación y participación de esas cosas.

Por ejemplo, si está permitido a los demás extranjeros extraer oro en las tierras que son comunes o en los rios, y pescar perlas en el mar o en el rio, no pueden los bárbaros prohibirlo a los españoles, sino que, les es lícito a éstos del mismo modo que a aquellos, mientras no sean perjudicados los ciudadanos y los naturales del país. Esto se prueba por la primera y la segunda proposición. Primero, porque si es lícito a los españoles recorrer sus tierras y comerciar con ellos, pueden acogerse y usar de las leyes y ventajas de todos los extranjeros.

Segundo, porque las cosas que no pertenecen a nadie, por derecho de gentes son del primer ocupante, según las Instituciones. [179] Luego si el oro que se halla en el campo, las perlas del mar o lo que hay en los rios, no es propiedad de nadie, por derecho de gentes será del ocupante, como los peces del mar.

Y ciertamente muchas cosas parecen proceder del derecho de gentes. Advierte que si el derecho de gentes se deriva suficientemente del derecho natural, tiene manifiesta fuerza para conceder derechos y crear obligaciones. Y aunque no siempre se derive del derecho natural, parece que basta el consentimiento de la mayor parte del orbe, sobre todo si está encaminado al bien común de todos. Si, pues, desde los primeros tiempos de la creación del mundo y después de reparado tras el diluvio, la mayoría de los hombres estableció que los embajadores en todas partes fueran inviolables, que los mares fueran comunes, que los prisioneros de guerra fueran esclavos, y que convenía que los extranjeros no fueran expulsados, ciertamente esto tendría fuerza de ley, aunque algunos otros se opusieran.

4. CUARTA PROPOSICIÓN: *Incluso si allí le nacieren hijos a algún español y quisieran éstos ser ciudadanos del país,*

[179] *Institutiones* II, 1, 12 (*Corpus Iuris Civilis*, t. I, ed Krueger, p. 10)

quod posssint prohiberi vel a civitate vel a commodis aliorum civium. Dico ex parentibus habentibus illic domicilium.

Probatur, quia hoc videtur esse de iure gentium, ut civis dicatur et sit, qui natus est in civitate (ff., De appellationibus, l. *cives*) [180]. Et confirmatur, quia cum homo sit animal civile, talis natus in una civitate non est civis alterius civitatis. Si enim non esset civis illius, non esset civis alicuius civitatis, per quod impediretur a iure naturali et gentium.

Immo videtur quod qui vellet accipere domicilium in aliqua civitate illorum, ut accipiendo uxorem vel alia ratione qua alii peregrini solent fieri cives, non videtur quod possint prohiberi plus quam alii, et per consequens gaudere privilegiis civium sicut alii, modo etiam subeant onera aliorum. Etiam facit quod hospitalitas commendatur (1 Petr. 4, [9]): *Hospitales invicem*; et (1 ad Tim. 3, [2]) de episcopo: *Oportet episcopum hospitalem esse.*[181] Unde e contrario nolle accipere hospites et peregrinos est de se malum.

5. QUINTA PROPOSITIO: *Si barbari vellent prohibere hispanos in supra dictis [a iure gentium, puta vel commercio vel aliis, quae dicta sunt], hispani primo debent ratione et suasionibus tollere scandalum et ostendere omni ratione se non venire ad nocendum illis, sed pacifice velle hospitari et peregrinari sine aliquo incommodo illorum; et non solum verbis, sed etiam re ostendere, iuxta illud: Omnia sapientes prius verbis experiri decet.* [182] *Quod si reddita ratione barbari nol-*

GALS] cum sint ut *PV* 6 et sit *PVLS* ⟩ *G* 8 talis *GLS*] qui *PV* civitatis *GLS*] ergo istius *PV* si... civitatis *GLS*] si non esset istius, non esset alicuius *PV* 11 immo... quod *PVGAL*] immo si qui *S* 15 civium *GALS* ⟩ *PV* subeant *PGALS*] habeant *V* aliorum *GALS*] illorum *PV* 16 facit] + ad hoc *V* 18 e contrario *GLS* ⟩ *PV* 5 1 vellent *PVGA*] velint *LS* 2 a iure... sunt *LS*] a commercio vel ab aliis quae dicta sun *G*] quae qunt de iure gentium, a commercio puta vel aliis iam dictis *A* ⟩ *PV* 3 hispani ⟩ *G* ratione *PVLS*] rationibus *GA* 6 sine... illorum *GALS*] apud eos *PV* 7 re *GA*] opere *PV*] ratione *LS* 8 verbis *PVGS* ⟩ *L* quod *GALS*] sed *PV* nollent *PVGA*] nolunt *LS* 9 vellent vi *G*] veliut

no parece que se les pueda prohibir tomar la ciudadanía y disfrutar de las ventajas de los demás ciudadanos. Me refiero a los padres domiciliados allí.

Se prueba, porque parece que es de derecho de gentes que quien nace en una ciudad se llame y sea ciudadano de ella.[180] Se confirma. Porque siendo el hombre un animal político, aquel que ha nacido en una ciudad no es ciudadano de otra ciudad; y si no fuera ciudadano de la ciudad natal, no sería ciudadano de ninguna, por lo cual quedaría privado del derecho natural y de gentes.

Y hasta parece que si algunos quisieran domiciliarse en alguna de aquellas ciudades contrayendo matrimonio o por las otras formas con las cuales los extranjeros adquieren la ciudadanía, no parece que puedan prohibírselo más que a otros, y, por consiguiente, pueden gozar de los privilegios de ciudadanía como los demás, con tal que también acepten las cargas de los demás. Obrando así se cumple lo que recomienda la hospitalidad tanto en San Pedro: *Hospedaos mutuamente*, como en San Pablo, refiriéndose al obispo: *Conviene que el obispo sea hospitalario*[181]. De lo cual se infiere que el no recibir a los huéspedes y transeúntes es de suyo malo.

5. QUINTA PROPOSICIÓN: *Si los bárbaros quisieran privar a los españoles de lo que les pertenece por derecho de gentes, como el comercio y las otras cosas dichas, los españoles deben, primero con razones y argumentos evitar el escándalo y demostrar por todos los medios que no vienen a hacerles daño, sino que quieren pacíficamente residir allí y recorrer sus territorios sin causarles daño alguno, y deben demostrarlo no sólo con palabras, sino también con hechos, según aquello: Es de sabios intentarlo todo antes con palabras.* [182]

---

[180] *Codex* VII, 62, 11 (*Corpus Iuris Civilis*, t. II, ed. Krueger, p. 321): «cives et incolae manifestas etiam excusationes habentes, si sub iusta nominatione non appellaverint, ad probationem earum non admittuntur».

[181] I. *Tim.* 3, 2: «Oportet ergo episcopum irreprensibilem esse, prudentem, ornatum, pudicum, hospitalem».

[182] PLUBIUS TERENCIUS AFER, *Eunuchus* (Act. IV. sc. 7): «omnia prius expiri quam armis sapientem decet». (Ed. RUBIO, Colección Hispánica de autores griegos y latinos. Terencio Afro (P) «Comedias», vol. I. Barcelona 1957, pág. 172, 788).

lent acquiescere, sed vellent vi agere, hispani possunt se defendere et omnia agere ad securitatem suam convenientia quia vim vi repellere licet [183]. *Et non solum hoc, sed si aliter fieri non posset, possunt artes et munitiones aedificare. Et si acciperent iniuriam, illam auctoritate principis bello persequi et alia belli iura agere.*

Probatur, quia causa belli iusti est ad propulsandam et vindicandam iniuriam, ut supra probatum est ex S. Thoma (Secunda Secundae, quaest. 40) [184]. Sed barbari prohibentes a iure gentium hispanos faciunt eis iniuriam. Ergo [si necesse sit ad obtinendum ius suum bellum gerere], possunt hoc licite facere.

Sed est notandum quod, cum barbari isti sint natura meticulosi et alias stolidi et stulti, quantumcumque hispani vellent eos demere a timore et reddere eos securos de pacifica conversatione hispanorum, possunt adhuc merito timere, videntes homines cultu extraneos et armatos et multo potentiores se. Et ideo, si commoti hoc timore concurrerent ad exigendos vel occidendos hispanos, liceret quidem hispanis se defendere et servato moderamine inculpatae tutelae, nec alia belli iura licerent exercere in illos, puta vel parta victoria et securitate occidere illos vel spoliare vel occupare civitates illorum, quia in illo casu sunt innocentes [et merito timent] ut supponimus. Et ideo debent hispani se tueri, sed quantum fieri poterit, cum minimo detrimento illorum, quia est bellum dumtaxat defensivum.

---

vi *LS*] vim *PVA* possunt *GALS*] possent *PV* *10* suam *GALS* ⟩ *PV* convenientia *PVALS*] convenienter *G* quia *GLS*] demum *P*] demum quia videtur *V* *11* licet *VGALS*⟩ *P* fieri non posset *GA*] esse non possuut *P*] securi esse non possunt *V*] tuti esse non possunt *LS* *12* possunt *GAPV* ⟩ *LS* *13* acciperent *GPV*] acceperunt *A*] acceperint *LS* persequi *GPV*] prosequi *LS* *15* propulsandam et *GALS* ⟩ *PV* *16* probatum *GPV*] dictum *LS* *20* possunt... facere *GLS*] possunt eam vindicare *PV* *23* demere *PVALS*] facere illos securos *G* *24* hispanorum *PVG* ⟩ *LS* *26* concurrerent *PGB*] concurrant *V*] concurrunt *LS* *27* exigendos vel *GLS* ⟩ *PV* hispanis *PVALS*] christianis *G* *29* licerent *G*] licent *PV*] licebit *A*] liceret *LS* exercere in illos *PVALS* ⟩ *G* *30* et securitate *GALS* ⟩

Pero si, dada razón de todo, los bárbaros no quieren acceder, sino que acuden a la violencia, los españoles pueden defenderse y tomar todas las precauciones que necesiten para su propia seguridad porque lícito es repeler la fuerza con la fuerza. [183] *Y no sólo esto, sino también, si de otro modo no es posible hacerlo, pueden construir fortificaciones y defensas; y si fueren atacados pueden con autoridad del príncipe tomar venganza por medio de la guerra, y poner en práctica otros derechos de la guerra.*

Se prueba. Porque causa de guerra justa es sólo repeler y vengar la injusticia, como queda dicho siguiendo a Santo Tomás. [184] Ahora bien, los bárbaros, al impedir el derecho de gentes a los españoles, les hacen injusticia; luego si es necesaria la guerra para mantener su derecho, pueden lícitamente hacerla. Pero debe notarse que siendo aquellos bárbaros por naturaleza miedosos, apocados además y faltos de alcances, aun cuando quieran los españoles disipar su temor y dar seguridades de sus intenciones pacíficas, pueden aquéllos con cierto fundamento andar temerosos viendo hombres de porte extraño, armados y mucho más poderosos que ellos. Y, por tanto, si movidos por este temor se uniesen para expulsar o matar a los españoles, es ciertamente lícito a éstos defenderse, pero sin excederse y guardando la moderación de una justa defensa, y sin que puedan usar de los demás derechos de la guerra, como sería, obtenida la victoria y con ella la seguridad, poder matarlos, saquearlos y ocupar sus ciudades. Y es que en este caso son inocentes y temen con fundamento, como suponemos. En consecuencia, deben los españoles defenderse, pero con el menor daño posible para ellos, pues es guerra defensiva solamente.

---

[183] *Digesta* 43, 16, 1, 27 (*Corpus Iuris Civilis*, t. I, ed. Mommsem-Krueger, p. 736).

[184] S. THOMAS, II II, 40, 1. Cfr. n. 155.

Nec est inconveniens quod, cum ex una parte est ius et ex altera ignorantia invincibilis, quod sit bellum iustum ex utraque parte. Ut si galli tenent Burgundiam cum probabili ignorantia credentes pertinere ad eos, Imperator autem <noster> habet ius certum ad illam provinciam, qui potest bello repetere, [et illi illam defendere]; sic potest contingere cum barbaris, et hoc multum est considerandum. Alia enim sunt iura belli adversus homines vere noxios [et iniuriosos] et alia adversus innocentes et ignorantes; sicut etiam aliter vitandum est scandalum pharisaeorum, aliter pusillorum et infirmorum.

6. SEXTA PROPOSITIO: *Si, omnibus istis tentatis, hispani non possunt consequi securitatem et pacem cum barbaris, nisi occupando civitates et subiciendo illos, licite possunt hoc etiam facere.*

Probatur, quia finis belli est pax et securitas, ut dicit Augustinus ad Bonifacium [185]. Postquam autem (ut dictum est) licet hispanis bellum suscipere, vel etiam, si necesse sit, inferre, ergo licet omnia facere necessaria ad finem belli, scilicet ad obtinendam securitatem et pacem.

7. SEPTIMA CONCLUSIO: *Immo si, postquam hispani omni diligentia et re et verbo ostendissent non stare per eos [quin barbari pacifice et sine damno suarum rerum agant], nihilominus barbari perseverarent in malitia sua et contenderent ad perditionem hispanorum, iam tunc non tanquam cum innocentibus, sed tanquam cum perfidis hostibus agere possent, et omnia belli iura in illos prosequi et spoliare illos et in captivitatem redigere et dominos priores deponere et novos constituere, [moderate tamen pro qualitate rei et iniuriarum].*

PV *33* sed... poterit *PVLS*] sed debet fieri quantum possit *G* *35* quod *PVG* ⟩ *LS* *37* si *PVG*] sicut *LS* *39* ius... potest *PVLS*] ius ad illam provinciam certum est quod potest *G* *41* alia... vere *PVALS* ⟩ *G* **6** *1* istis *PVG* ⟩ *LS* *2* et pacem *PVGA* ⟩ *LS* *3* et subiciendo illos *PVALS* ⟩ *G* *8* licet *GALS*] licebit *PV* **7** *1* si *PVALS* ⟩ *G* *3* per *GALS*] contra *PV* *4* agant *GALS*] degant *G* barbari *GALS*] ipsi

Y no hay inconveniente en que ésta sea guerra justa por las dos partes, puesto que de una parte está el derecho y de la otra la ignorancia invencible. Es como si los franceses ocuparan la Borgoña creyendo con probable ignorancia que les pertenece y nuestro emperador tuviera ciertamente derecho a ese territorio: podría éste atacarla y aquéllos defenderla. Así también puede ocurrir lo mismo con los bárbaros. Esto hay que tenerlo muy en cuenta. Pues son distintos los derechos de guerra frente a hombres realmente culpables y perversos, y los derechos contra inocentes e ignorantes. Como también de una manera se ha de evitar el escándalo de los fariseos, y de otra, el de los que son pequeños y débiles.

6. SEXTA PROPOSICIÓN: *Si después de haberlo intentado todo, los españoles no pueden obtener seguridad y paz con los bárbaros, si no es ocupando sus ciudades y sometiéndolos, podrán lícitamente hacerlo.*

Se prueba, porque el fin de la guerra es la paz y la seguridad, como dice San Agustín;[185] por tanto, desde el momento en que es lícito a los españoles aceptar la guerra y aun declararla si es necesario, les son lícitas también todas aquellas medidas necesarias para el fin de la guerra; esto es, para obtener la seguridad y la paz.

7. SÉPTIMA CONCLUSIÓN: *Además, si después de haber demostrado los españoles con toda diligencia, con palabras y con hechos, que no es su intención estorbar la vida pacífica de los bárbaros ni inmiscuirse en sus asuntos, perseveraran, no obstante, los bárbaros en su mala voluntad y maquinasen la pérdida de los españoles, podrían entonces éstos actuar ya, no como contra inocentes, sino contra declarados enemigos, y aplicarles todos los derechos de de guerra, despojándolos y reduciéndolos a cautiverio, deponiendo a sus antiguos señores y constituyendo otros nuevos, pero siempre con moderación y según la calidad del delito y de las injusticias.*

---

[185] S. AUGUSTINUS, *Epistola ad Bonifacium*, 189 s. (PL 33, 856): «Non enim pax quaeritur ut bellum excitetur, sed bellum quaeritur ut pax acquiratur.»

Haec conclusio satis patet, quia si licet eis bellum indicere, ergo etiam iura belli persequi. Et confirmatur, quia non debent esse melioris condicionis, quia sunt infideles. Sed haec omnia licerent adversus christianos, si semel esset iustum bellum. Ergo etiam licent adversus illos. Item hoc est generale ius gentium, ut omnia capta in bello fiant victoris. Hoc habetur in l. *si quid in bello* [186], et l. *hostes*, ff., De captivis [187], et can. *ius gentium*, Dist. I [188], et expressius Inst. De rerum divisione, §, *item ea quae ex hostibus*, ubi dicitur quod iure gentium, quae ab hostibus capiuntur, statim nostra fiunt, adeo ut et liberi homines in nostram servitutem deducantur [189].

Item, quia (ut doctores dicunt in materia de bello) princeps qui habet iustum bellum, fit ipso iure iudex hostium et potest eos iuridice punire et condemnare pro qualitate iniuriarum.

Et confirmantur omnia supra dicta, quia legati iure gentium sunt inviolabiles. Sed hispani sunt legati hispanorum christianorum. Ergo barbari tenentur eos audire saltem benigniter et non repellere.

Iste ergo est primus titulus, quo hispani potuerunt occupare provincias [et principatum] barbarorum, modo fiat

---

PV *12* persequi *PVGLS*] prosequi *A* *13* quia] + sine dubio *PV* qua... infideles *GALS*] quam christiani *PV* *14* licerent *PGALS*] licent eis *V* *15* licent *G LS* ⟩ *APV* *16* fiant *GALS*] sint *PV* *17* hoc *PVG*] ut *LS* *19* ubi... gentium *PGLS* ⟩ *V* *20* capiuntur *PVG*] accepimus *LS* *21* liberi *PVG* ⟩ *LS* *28* sed... repellere *GA*] et hispani sunt legati christianorum, ergo barbari tenentur eos audire, saltem benigniter, et non repellere *LS*] sed christiani sunt legati iure gentium, ergo sunt inviolabiles, et tenentur barbari eos audire et non repellere *PV* *31* hispani] + licite *G* occupare

---

[186] *Digesta*, 49, 15, 28 (*Corpus Iuris Civilis*, t. I, ed. Mommsem-Krueger, p. 887): «Si quid bello captum est, in praeda est, non postliminio redit. PAULUS: immo si in bello captus pace facta domum refugit, deinde renovato bello capitur, postlimio redit ad eum, a quo priore bello captus erat, si modo non convenerit in pace ut captivi redderentur».

La conclusión es evidente, porque si les es lícito hacer la guerra, será también lícito hacer uso de todos los derechos de guerra. Y se confirma, por el hecho de que no deben ser de mejor condición por ser infieles. Ahora bien, todas estas cosas sería lícito hacerlas con los cristianos, durante una justa guerra; luego también con ellos. Además es principio general del derecho de gentes que todas las cosas cogidas en la guerra pasen a poder del vencedor, como se dice en las leyes del *Digesto* [186-7], en el *Decreto* [188], más expresamente en las *Instituciones*, cuando afirman que por derecho de gentes lo que tomamos de los enemigos pasa inmediatamente a ser nuestro, hasta tal punto que también los hombres se convierten en siervos nuestros. [189]

Además, porque (como los doctores dicen al tratar de la guerra) el príncipe que hace la guerra justa se convierte por fuerza del mismo derecho en juez de los enemigos y los puede castigar jurídicamente y condenarlos de acuerdo con la cualidad de los delitos,

Y se corrobora todo lo dicho; los embajadores por derecho de gentes son inviolables. Ahora bien, los españoles actúan como embajadores de los cristianos; luego los bárbaros están obligados, por lo menos, a oírlos con benevolencia y no rechazarlos.

Este es, pues, el primer título por el que los españoles pudieron ocupar los territorios y reinos de los bárbaros, a condición de que

---

[187] *Digesta*, 49, 15, 24 (*Corpus Iuris Civilis*, t. I, ed. Mommsem-Krueger, p. 887): «Hostes sunt, quibus bellum publice populus romanus decrevit vel ipsi populo romano: ceteri latrunculi vel praedones appellantur, et ideo qui a latronibus captus est, servus latronum non est, nec postliminium illi necessarium est: ab hostibus autem captus, ut puta a Germanis et Parthis, et servus est hostium et postliminio statum pristinum recuperat».

[188] *Decretum*, I, 1, 9 (*Corpus Iuris Canonici*, ed. Friedberg I 3).

[189] *Institutiones* II, 1, 17 (*Corpus Iuris Civilis*, t. I, ed. KRUEGER, 11): «Item ea, quae ex hostibus capimus, iure gentium statim nostra fiunt: adeo quidem, ut et liberi homines in servitutem nostram deducantur, qui tamen, si evaserint nostram potestatem et ad suos reversi fuerint, pristinum statum recipiunt».

sine dolo et fraude et non quaerant fictas causas belli. Si enim barbari permitterent hispanos pacifice negotiari apud illos, nullam possent hispani ex hac parte praetendere iustam causam occupandi bona illorum non plus quam christianorum.

SECUNDUS TITULUS

8. Alius titulus potest esse <scilicet> *causa religionis christianae propagandae.* Pro quo sit PRIMA CONCLUSIO: *Christiani habent ius praedicandi et annuntiandi Evangelium in provinciis barbarorum.*

Haec <conclusio> nota est ex illo: *Praedicate Evangelium omni creaturae* (Marci ultimo [16, 15]). Item, *Verbum Domini non est alligatum* (II ad Tim. 2, [9]).

Secundo, patet ex praedictis, quia, si habent ius peregrinandi et negotiandi apud illos, ergo possunt docere veritatem volentes audire, maxime de spectantibus ad salutem et felicitatem multo magis quam de spectantibus ad aliquam humanam disciplinam.

Tertio, quia alias illi essent extra statum salutis, si non liceret christianis ire ad eos ad annuntiandum Evangelium.

Quarto, quia correctio fraterna est de iure naturali, sicut et dilectio. Cum ergo omnes illi sint non solum in peccatis, sed extra statum salutis, ergo ad christianos spectat corrigere et dirigere illos, immo videtur quod teneantur ad hoc.

Quinto et ultimo, quia sunt proximi, ut supra dictum est: *et unicuique mandavit Deus de proximo suo* (Eccl. 17, [10]).[190]

GLS] accipere *PV* *34* permitterent *PVGAS*] promitterent *L* *35* hispani *GALS*] christiani *PV* iustam... occupandi *GALS*] iustitiam ad occupandum *PV* *36* quam + ad occupandum bona *V* chistianorum] + non est dubium *PV* 8 *2* alius *PVLS*] secundus *GA* potest *ALS*] potuit *H*] posset *PV* *4* et anuntiandi *HPVALS* ⟩ *G* *6* nota *HGLS*] patet *PV* *7* Marci ultimo *HPVA* ⟩ *GLS* *11* maxime] + autem *PV* *12* spectantibus *PVS* ⟩ *GL* *16* quia *GALS* ⟩ *PV* *18* et dirigere *HGALS* ⟩ *PV* illos *HPVGA*] eos *LS* *20* quia *HLS*] illi *PV* ⟩ *G* *21* et *HPVGAL*] sed *S*

se hiciera sin dolo ni fraude y no se busquen pretextos de guerra. Pues si los bárbaros permitieran a los españoles comerciar pacíficamente con ellos, ninguna causa justa entonces podrá alegarse en este sentido para ocupar sus bienes más de la que se puede alegar para ocupar los bienes de los cristianos.

SEGUNDO TITULO

8. Otro título puede existir, es a saber: *la propagación de la religión cristiana.* En favor del cual sea la PRIMERA CONCLUSIÓN: *Los cristianos tienen derecho a predicar y anunciar el Evangelio en las provincias de los bárbaros.*

Esta conclusión es clara por aquellas palabras: *Predicad el Evangelio a toda criatura,* etc. Y aquel texto de San Pablo: *La palabra de Dios no está encadenada.*

En segundo lugar se deduce por lo dicho ántes. Porque si tienen derecho a recorrer aquellos territorios y comerciar con sus habitantes, pueden también enseñar la verdad a los que la quieren oir, mucho más tratándose de lo que se refiere a la salvación y felicidad eterna que en lo referente a cualquier otra actividad humana.

En tercer lugar, porque de otro modo quedarían fuera del estado de salvación, si no fuera lícito a los cristianos irles a anunciar el Evangelio.

En cuarto lugar, porque la corrección fraterna es de derecho natural, como también lo es el amor. Y como ellos no sólo están en pecado, sino también fuera del estado de salvación, tienen los cristianos competencia para corregirlos y encaminarlos a la salvación, más aún, parece que hasta están obligados a ello.

Quinto y último argumento, porque son prójimos, como se ha dicho antes; *y a cada uno confió Dios el cuidado de su prójimo.*[190]

---

[190] *Eccl.* 17, 10: «Et mandavit illis unicuique de proximo suo».

Ergo spectat ad christianos instruere illos [ignorantes de summis rebus].

9. SECUNDA CONCLUSIO: *Licet hoc sit commune et liceat omnibus christianis, tamen Papa potuit hoc negotium mandare hispanis et interdicere omnibus aliis.*

Probatur, quia, licet (ut supra dictum est) Papa non sit dominus temporalis, tamen habet potestatem in temporalibus in ordine ad spiritualia. Ergo, cum spectet ad Papam principaliter curare promotionem Evangelii in totum orbem, si ad praedicationem Evangelii in illis provinciis commodius possent principes hispani dare operam, potest eis committere et interdicere omnibus aliis, et non solum interdicere praedicationem, sed etiam commercium, si hoc ita expedit ad religionis <christianae> propagationem, quia potest ordinare temporalia, sicut expedit spiritualibus. Si ergo hoc ita expedit, ergo spectat ad auctoritatem et potestatem Summi Pontificis. Sed omnino videtur ita expedire, quia si indiscriminatim ex aliis provinciis christianorum concurrerent ad illas regiones, possent se invicem facile impedire et excitare seditiones; unde et tranquillitas turbaretur et impediretur negotium fidei et conversio barbarorum.

Praeterea, cum principes hispani suis auspiciis et sumptibus primi omnium eam navigationem susceperint et tam feliciter novum orbem invenerint, iustum est ut ea peregri-

---

22 instruere illos ignorantes de summis rebus *HGL*] dirigere illos *PV*] instituere illos ignorantes de divinis rebus *S* **9** *2* christianis *HPVGA* ⟩ *LS* *5* sit dominus temporalis *HGALS*] habeat dominium in temporalibus *PV* potestatem *HGALS*] dominium *PV* *7* principaliter *PVHGA*] specialiter *LS* totum... evangelii *HPVALS* ⟩ *G* *8* commodius... operam *HALS*] est commodum quod principes hispani in hoc intersint *PV*] commodius possent christiani dare operam *G* *11* expedit *HPUGA*] expediret *LS* *14* et potestatem Summi Pontificis *HGLS*] suam potestatem *PV* *15* videtur *HPVLS*] dicitur *GA* indiscriminatim ex aliis provinciis *HLS*] indifferenter omnes provinciae *PV*] indistincte et indiscriminatim ex aliis provinciis *G*] indifferenter ex aliis provinciis *A* *17* regiones *HGA*] provincias *PVLS* invicem *HPGALS* ⟩ *V* *22* orbem *HPVALS* ⟩

Por lo tanto toca a los cristianos instruir en las cosas divinas a aquellos que las ignoran.

9. SEGUNDA CONCLUSIÓN: *Aunque esto es de derecho común y está permitido a todos, pudo, sin embargo, el Papa encomendar esta misión a los españoles y prohibírsela a los demás.*

Se prueba, porque aunque el Papa no sea señor temporal, según ántes hemos dicho, tiene, no obstante, potestad en las cosas temporales en orden a las espirituales. Y como especialmente corresponde al Papa procurar la promoción del Evangelio en todo el mundo, si para la predicación del Evangelio en aquellos territorios tienen más facilidades los príncipes de España, puede encargársela a ellos y prohibirla a todos lo demás. Y no sólo puede prohibir a estos últimos la predicación, sino también el comercio, si así fuera conveniente a la propagación de la religión cristiana, puesto que puede ordenar las cosas temporales como convenga a las cosas espirituales. Luego si esto fuese conveniente, caería dentro de la autoridad y poder del Sumo Pontífice. Y parece que es absolutamente la más conveniente. Porque si gentes de otras naciones cristianas concurriesen indistintamente a aquellas regiones, fácilmente podrían estorbarse unos a otros y surgir disensiones por donde se turbaría la tranquilidad y se impediría la propagación de la fe y conversión de los bárbaros.

Además, como quiera que los soberanos españoles fueron los primeros que, bajo sus auspicios y con su dinero emprendieron aquella navegación y descubrieron tan felizmente el nuevo mundo, justo es que tal empresa sea prohibida a los demás y ellos solos

natio aliis interdicatur et ipsi soli fruantur inventis. Sicut etiam pro pace conservanda inter principes et religione amplificanda potuit Papa provincias saracenorum inter principes christianos ita distribuere, ne alius in alterius partes transeat, sicut etiam posset pro commodo religionis principes creare et maxime ubi antea nulli fuissent principes christiani.

10. TERTIA CONCLUSIO: *Si barbari permittant christianos libere [et sine impedimento] praedicare Evangelium, sive illi recipiant fidem sive non, non licet hac ratione intentare illis bellum nec alias occupare terras illorum.*

Haec probata est superius, ubi confutavimus quartum titulum, et per se patet, quia nunquam est bellum iustum, ubi nulla praecessit iniuria, ut dicit S. Thomas (Secunda Secundae quaest. 40, art. 1) [191].

11. QUARTA CONCLUSIO: *Si barbari, sive ipsi domini sive ipsa multitudo, impediant hispanos quominus libere annuntient Evangelium, hispani, reddita prius ratione ad tollendum scandalum, possunt, illis invitis, praedicare et dare operam ad conversionem gentis <illius> et, si sit opus, propter hoc bellum suscipere vel inferre, quousque pariat opportunitatem et securitatem praedicandi Evangelium. Et idem est iudicium, si etiam permittentes praedicationem impediant conversionem, occidentes vel aliter punientes conversos ad Christum [vel minis aut terroribus alios deterrentes].*

G *23* ipsi soli *HG*] ipsi solum *PVA*] ipsis solum *LS* *26* ne *HGALS*] ita ut ne *PV* *27* sicut *HGAPV*] sic *LS* principes] + novos *PV* *28* antea *HGALS* ⟩ *PV* **10** *2* christianos *HGAPV*] hispanos *LS* *3* fidem sive non *HPVALS*] evangelium sive non recipiant *G* *4* intentare... illorum *GHLS*] debellare contra illos *PV* *5* est *HGLS*] fuit *PV* **6** per se *GLS* ⟩ *PV* *7* praecessit *HGALS*] est *PV* ut dicit S. Thomas *PVAS* ⟩ *HGL* **11** *1* ipsi *HPVALS*] veri *G* *2* ipsa *GA*] etiam *LS* ⟩ *HPV* *2* hispanos *HGLS*] christianos *PVA* *3* libere *HGAPLS* ⟩ *V* reddita *HGLS*] data *PV* ⟩ *A* *5* gentis *HALS*] gentium *PVG* *6* propter hoc *HGALS*] ad hoc licet *PV* suscipere *HAPVLS*] vel facere et est *G* pariant *HGAL*] parent *S*] habeant *PV* *7* securitatem *HGALS*] libere *PV* evangelium] + Christi *PV* *8* iudicium *HAGLS* ⟩ *PV* impediant *GALS*] impedirent *HPV* *10* minis aut terroribus alios deterrentes *HGAL*] minis aliter

disfruten de lo descubierto. De la misma manera que, para conservar la paz entre los príncipes y extender la religión, pudo el Papa repartir entre los cristianos los territorios de los sarracenos, con el fin de que nadie pasara a los territorios del otro, así también puede nombrar príncipes en bien de la religión y mucho más donde no hubo antes príncipes cristianos.

10. TERCERA CONCLUSIÓN: *Si los bárbaros permiten a los españoles predicar el Evangelio libremente y sin poner obstáculos, tanto si reciben como si no reciben la fe, ya no es lícito por este motivo declararles la guerra ni tampoco ocupar sus territorios.*

Lo hemos probado ya ántes al refutar el cuarto título; y es evidente porque nunca hay guerra justa, si no ha precedido alguna injusticia, como dice Santo Tomás. [191]

11. CONCLUSIÓN CUARTA: *Si los bárbaros, tanto los jefes como el pueblo mismo, impiden a los españoles anunciar libremente el Evangelio, dando antes razón de ello a fin de evitar el escándalo, pueden éstos predicarles aun contra su voluntad y entregarse a la conversión de aquella gente, y si fuere necesario, por esta causa aceptar o declarar la guerra, hasta que den oportunidad y seguridades para predicar el Evangelio. Lo mismo se ha de decir si, a pesar de permitir la predicación, impiden las conversiones, matando o castigando de otra manera a los convertidos a Cristo, o alejando a los otros con amenazas o por medio del terror.*

---

[191] S. THOMAS, II II, 40, 1: «secundo, requiritur causa iusta: ut scilicet illi qui impugnantur propter aliquam culpam, impugnationem mereantur».

Haec patet, quia faciunt in hoc barbari iniuriam hispanis, ut patet ex dictis, ergo potest esse iustam belli causam.

Secundo etiam, quia impeditur commodum ipsorum barbarorum, quod principes eorum non possunt impedire iuste. Ergo in favorem illorum qui oprimuntur et patiuntur iniuriam, possunt hispani movere bellum [maxime cum res sit tanti momenti]. Ex qua <etiam> conclusione patet quod etiam hac ratione, si aliter negotium religionis procurari non potest, licet hispanis occupare terras et provincias illorum et novos dominos creare et antiquos deponere et omnia alia agere et prosequi iure belli, quae in aliis bellis iustis licite fieri possunt, servato semper modo et ratione, ne ultra procedatur quam opus sit, [et potius de proprio iure remittendo quam aliud <quod non licet> invadendo, et semper omnia dirigendo magis ad bonum barbarorum quam ad proprium quaestum].

Sed considerandum valde est quod Paulus dicit (1 ad Cor. 6, [12]): *Omnia mihi licent, sed non omnia expediunt.* Haec enim <omnia>, quae dicta sunt, intelliguntur per se loquendo. Fieri enim potest ut per haec [bella, caedes et spolia] potius impediretur conversio barbarorum quam quaereretur et propagaretur. Et ideo hoc in primis cavendum est ne offendiculum ponatur Evangelio; si enim poneretur, cessandum esset ab hac ratione evangelizandi [et alia quaerenda esset. Sed nos ostendimus quod per se haec licent]. Ego non dubito quin opus fuerit vi et armis, ut possent hispani

---

alios deterrentes *S*) *PV* *12* ergo potest esse *HGPV*] patet enim iustam esse *L*] habent ergo *S* *14* eorum *HAPVLS*) *G* *16* iniuriam *HGALS*) *PV* *19* licet... opus sit *HGA*] nisi occupando terras illorum et ponere novos dominos et antiquos deponere, et omnia belli iura exercere, licite fieri possunt servato semper moderamine *PV* *21* et omnia alia agere *HGA*) *LS* *23* et potius de proprio iure remittendo quam aliud invadendo *HGA*] et ut potius de proprio iure remittatur, quam aliud quod non licet, invadendo *LS* *25* bonum *HGA*] commodum *LS* *30* potest *HGALS*] posset *PV* *31* quaereretur et propagaretur *HGALS*] fieret *PV* *33* poneretur *HAPV*] ponatur *GLS* *34* ab hac ratione evangelizandi et alia quaerenda *HLS*] ab hac ratione evangelizandi et alia via invenienda *G*] ab isto modo evange-

Es evidente, porque en esto hacen los bárbaros injusticia a los cristianos, como se desprende de lo dicho; tienen, pues, justa causa para declarar la guerra.

En segundo lugar, porque también se impediría el bien de los mismos bárbaros, lo cual en justicia no pueden impedir sus príncipes. Así, pues, los españoles pueden hacer la guerra en favor de los que son oprimidos injustamente, máxime tratándose de asunto de tanta importancia. De esta conclusión y por los mismos motivos se desprende claramente que es lícito a los españoles ocupar sus territorios y poblaciones si no se puede de otro modo atender al bien de la religión, que pueden nombrar nuevos gobernantes destituyendo a los antiguos, y hacer todo aquello que por derecho de guerra es lícito en cualquier guerra justa, guardando siempre medida y razón para no ir más allá de lo que sea necesario (que es mejor renunciar al propio derecho que violentar el ajeno) y siempre ordenándolo todo más al bienestar y utilidad de los bárbaros que al propio interés.

Pero es muy de considerar lo que dice San Pablo: *Todo me es lícito, mas no todo conviene.* Todo lo que acabamos de decir debe entenderse hablando de manera general. Mas puede ocurrir que tales guerras, exterminios y saqueos impidieran más bien la conversión de los bárbaros que la fomentaran y propagaran. Y, por tanto, lo primero que en todo esto hay que evitar es que se pongan obstáculos al Evangelio; porque, si se pusieran, entonces se debe abandonar ese modo de evangelizar y habría que buscar otro. Pero nosotros señalamos lo que de suyo es lícito. Yo no dudo que no haya habido necesidad de acudir a la fuerza de las armas para

illic perseverare; sed timeo ne ultra res progressa sit quam ius fasque permittebant.

Iste ergo potuit esse secundus titulus legitimus, quo barbari potuerunt cadere in dicionem hispanorum. Sed semper habendum est prae oculis quod statim dictum est, ne hoc quod per se licitum est, reddatur malum ex circunstantia, quia bonum est ex integra causa, malum autem ex circunstantia, ex Aristoteli (tertio Ethicorum) [192] et Dionysio (De divinis nominibus, cap. 4) [193].

TERTIUS TITULUS

12. ALIUS TITULUS potuit esse, qui derivatur ex isto, et est: *Si qui ex barbaris conversi sunt ad Christum et principes eorum vi aut metu volunt eos revocare ad idololatriam, hispani hac ratione, si necesse fuerit, possunt, si alia via non possunt, movere bellum et cogere barbaros ut desistant ab illa iniuria et contra pertinaces iura belli prosequi, et per consequens aliquando etiam dominos deponere, [sicut in aliis bellis iustis].*

Et iste potest poni tertius titulus et non solum titulus religionis, sed etiam amicitiae et societatis humanae. Ex hoc

lizandi *A*] ab isto modo praedicandi evangelii *PV* *38* fasque *HGLS*] ratioque *PV* *39* quo barbari potuerunt cadere in dicionem hispanorum *LS*] quomodo barbari potuerint cadere in dicionem christianorum hispanorum *G*] qui potuit ab hispanis praetendi *PV* *40* sed semper habendum est prae oculis *HGLS*] sed cavendum magnopere est *PV* *43* reddatur malum ex circunstantia *HGA*] reddatur malum per accidens *LS*] fiat illicitum ex circunstantia *PV* *43* ex circunstantia *HG*] per circunstantiam *S*] ex singularibus defectibus *PV* **12** *4* idolatriam] + et extrahere a proposito bono et a fide Christi *V*] et extrahere a Christi *P*] hac ratione, si necesse fuerit, possunt, si alia via non possunt *HG*] hac ratione etiam possunt, si alias fieri non potest *LS*] prius ratione agere debent et si hoc non profuerit possunt *V*] prius ratione et si hoc non profuerit possunt *P* *6* bellum] + iustissimum *PV* *7* pertinaces *HALSPV*] provincias *G* *8* etiam dominos deponere *H*] etiam dominos ponere *G*] dominos deponere veteres et alios de novo ponere

que los españoles pudieran permanecer allí, pero me temo no se haya ido más allá de lo que el derecho y la moral permitían.

Este pudo ser el segundo título legítimo por el cual los bárbaros pudieron venir a poder de los españoles. Pero nunca hay que perder de vista lo que acabamos de decir, no sea que lo que de suyo es lícito pueda por alguna circunstancia convertirse en malo, porque lo bueno resulta de la integridad de las causas, mientras que se hace malo por cualquier circunstancia, según Aristóteles[192] y Dionisio.[193]

TERCER TITULO

12. Puede haber otro título que se deriva de éste, y es: *Si algunos bárbaros se convierten al cristianismo, y sus príncipes quieren por la fuerza o por el miedo volverlos a la idolatría, los españoles por esta razón, si no hay otra forma, pueden también hacer la guerra y obligar a los bárbaros a que desistan de semejante violencia y aplicar todos los derechos de guerra contra los pertinaces y en consecuencia pueden hasta destituir, a veces a sus gobernantes, como se hace en las demás guerras justas.*

Y éste pudiera señalarse como el tercer título, que no es sólo *título de religión*, sino *de amistad* y *sociedad humanas*.

[192] ARISTOTELES, *Ethica* II, 5, 1106 a: τὸ γαε κακὸν τοῦ ἀτιείρου ὡς οἱ πυθαγόρεισι εἴκαξον, τὸ δ'ἀγαθὸν τοῦ πεπερασμένου (pues el mal pertenece a lo indeterminado, y el bien a lo determinado). Cfr. DIVUM THOMAM, *In librum Beati Dionysii de divinis nominibus* (ed. Marietti 1950), n. 572: «Et ideo Philosophus dicit in II Ethic. quod bonum contingit uno modo, malum multipliciter».

[193] DIONYSIUS AREOPAGITA, *De divinis nominibus* (PG 3, 730; ed. Marietti 1950, n. 572): Συνελόηττι δὲ ψάναι, το ἀγαθὸν ἐκ τῆς μιᾶς [μαι ὅλης αἰτίας]· τὸ δὲ μακὸν εκ μολλῶν μαὶ με ρικῶν ἐλλείφεων. Cfr. S. THOMAM, *In librum Beati Dionisii De Divinis Nominibus expositio* (Marietti 1950, n. 572: Sed ut summatim dicam, bonum ex una integraque causa exsistit, malum autem ex multis partialibusque defectibus).

enim, quod aliqui barbari sint conversi ad religionem christianam, sunt facti amici et socii christianorum, et debemus operari bonum ad omnes, maxime autem ad domesticos fidei (ad Gal. 6, [10]).

QUARTUS TITULUS

13. Alius titulus potest esse: *Si bona pars barbarorum conversa esset ad Christum, sive iure sive iniuria, id est, dato quod minis aut terroribus vel alias non servatis servandis, dummodo vere essent christiani, Papa ex rationabili causa posset, vel ipsis petentibus vel etiam non petentibus, dare illis principem christianum et auferre alios dominos infideles.*

Probatur, quia si ita expediret ad conversationem religionis christianae, quia timetur ne sub dominis infidelibus apostatent a fide, vel illa occasione graventur a suis dominis, in favorem fidei Papa potest mutare dominos. Et confirmatur, quia, ut doctores dicunt et expresse S. Thomas (Secunda Secundae, quaest. 10, art. 10) [194], Ecclesia posset omnes servos christianos, qui serviunt infidelibus, liberare eos iure, etiamsi alias essent legitime captivi. Et hoc expresse dicit Innocentius in dicto cap. *quod super his*, De voto [195]. Ergo magis poterit liberare alios subditos christianos, qui non sunt tam astricti, sicut servi.

Et confirmatur, quia tantum vel plus tenetur uxor viro,

PV] dominos deponere *LS* *11* etiam *PG* ⟩ *VLS* **13** *2* potest *HGLS*] posset *PV* *3* conversa *HGAPV*] conversi *LS* *4* id est *HALS* ⟩ *GPA* dato quod *HAPVLS*] sive *G* *5* vel alias *HALS*] et *G* ⟩ *PV* vere *HALS*] veri *PVG* *6* posset *HGLS*] potest *APV* *8* alios dominos *HGALS* ⟩ *PV* *11* apostatent a fide *HGA*] apostatent *PV*] apostatae fiant vel deficiant a fide *LS* *11* vel illa... dominos *HGALS*] si sunt sub illis dominis potest illos Papa deponere *PV* *15* eos iure *HGAPV*] eos *L* ⟩ *S* *17* voto + et voti redemptione aut cap. super his quae in me sine causa fiunt *G* *20* vel plus *HGLS* ⟩ *PV* tenetur] + vel mulier *PV* *21* sicut *HGLS*] quantum

Pues por lo mismo que algunos bárbaros se convirtieron a la religión cristiana, se han hecho amigos y aliados de los cristianos. Y debemos hacer el bien a todos, pero especialmente a los hermanos en la fe, como enseña San Pablo.

CUARTO TITULO

13. Otro título puede ser éste: *Si una buena parte de los bárbaros se hubiera convertido a la fe de Cristo, bien por medios normales o de manera indebida, es decir, empleando la fuerza o la amenaza o de otro modo injusto, mientras sean cristianos de verdad puede el Papa con causa justa, pídanlo ellos o no, darles un príncipe cristiano y quitarles los otros príncipes infieles.*

Se prueba, porque puede el Papa, en bien de la fe, cambiar sus gobernantes si así conviniera a la conservación de la religión cristiana, por temerse que apostataran de la fe bajo la dominación de soberanos infieles, o porque con tal ocasión fueran oprimidos por sus jefes. Se confirma, porque (como los doctores dicen y expresamente Santo Tomás)[194] la Iglesia puede libertar a todos los esclavos cristianos que sirven a los infieles, aunque por otra parte fueran cautivos legítimos. Y expresamente lo dice Inocencio en las Decretales.[195] Luego mejor podrá libertar a otros súbditos cristianos que no están tan sometidos como los esclavos.

Confírmalo también el hecho de que más sujeta está la mujer

---

[194] S. THOMAS, II II, 10, 10: «In illis enim infidelibus qui etiam temporali subiectione subiciuntur Ecclesiae et membris eius, hoc ius Ecclesia statuit, ut servus iudaeorum, statim factus christianus, a servitute liberaretur, nullo pretio dato, si fuerit vernaculus, id est, in servitute natus; et similiter si, infidelis existens, fuerint emptus ad servitium. Si autem fuerit emptus ad mercationem, tenetur eum infra tres menses exponere ad vendendum. Nec in hoc iniuriam facit Ecclesia: quia cum ipsi iudaei sint servi Ecclesiae potest disponere de rebus eorum; sicut etiam principes saeculares multas leges ediderunt erga suos subditos in favorem libertatis. In illis vero infidelibus qui temporaliter Ecclesiae vel eius membris non subiacent, praedictum ius Ecclesia non statuit: licet posset instituere de iure».

[195] *Decretalia Gregorii IX*: III, 34, 8 (*Corpus Iuris Canonici*, ed. Friedberg II 593-594) Nihil de hac quaestione invenitur. Cfr. n. 166.

sicut subditus domino, cum illud vinculum sit iuris divini, <hoc autem non>. Sed in favorem fidei liberatur uxor fidelis a viro infideli, si maritus ei molestus est pro religione, ut patet ex Apostolo (1 ad Cor. 7, [12-16]) [et ex cap. *quanto*, De divortiis [196]. Immo ita nunc consuetum est, ut ipso facto, quod alter coniugum convertitur ad fidem, sit liber ab alio coniuge infideli. Ergo etiam Ecclesia in favorem fidei et ad vitandum periculum potest liberare omnes christianos ab oboedientia et subiectione dominorum infidelium, secluso scandalo]. Et ponitur iste quartus titulus legitimus.

QUINTUS TITULUS

14. *Alius titulus posset esse propter tyrannidem vel ipsorum dominorum apud barbaros vel etiam propter leges tyrannicas in iniuriam innocentium, puta quia sacrificant homines innocentes vel alias occidunt indemnatos ad vescendum carnibus eorum.*

Dico enim quod etiam sine auctoritate Pontificis possunt hispani principes prohibere barbaros ab omni nefaria consuetudine et ritu, quia possunt defendere innocentes a morte iniusta.

Hoc probatur, quia unicuique mandavit Deus de proximo suo, et illi omnes sunt proximi. Ergo quilibet potest defendere illos a tali tyrannide et oppressione, et hoc maxime spectat ad principes.

Item <probatur> (Prov. 24, [11]): *Erue eos, qui ducuntur ad mortem, et qui trahuntur ad interitum, liberare ne cesses.* Nec hoc solum intellegitur cum actu ducuntur ad mortem,

PV *23* pro religione *HGLS* ⟩ *PV* **14** *4* tyrannicas *HAPVLS*] draconianas *G* in iniuriam innocentium *HGALS*] et iniquas *PV* *5* vel alias *HGALS*] quia *PV* indemnatos *HGLS*] condemnatos *A*] homines *PV* *7* enim quod etiam *HGA*] etiam hispani quod *LS*] quod etiam *PV* hispani principes *HA*] chistiani principes *G*] hispani *PVLS* *8* et ritu *HGALS* ⟩ *PV* *12* et oppressione *HGALS* ⟩ *PV* *15* ne cesses *HALS*] neccesse est *PVGL*

al esposo que el súbdito al soberano, pues aquel vínculo es de derecho divino, mientras que éste no; pero en consideración a la fe, es liberada la mujer cristiana del esposo pagano, si éste la molesta a causa de la religión, como resulta del Apostol y del capítulo de las Decretales.[196] Además ahora es costumbre establecida de que por el mismo hecho de convertirse a la fe uno de los cónyuges quede libre del otro cónyuge pagano; también la Iglesia puede, en bien de la fe y para evitar peligros, libertar a todos los cristianos de la obediencia y sujeción a soberanos infieles, siempre que se evite el escándalo. Y se cita este como cuarto título legítimo.

QUINTO TITULO

14. Otro título puede ser *la tiranía de los mismos gobernantes de los bárbaros o las leyes tiránicas en daño de los inocentes, como las que ordenan el sacrificio de hombres inocentes o la matanza de hombres libres de culpa con el fin de devorarlos.*

Digo, pues, que aun sin la autoridad del Pontífice, los príncipes españoles pueden prohibir a los bárbaros tan nefastas costumbres y ritos, porque tienen derecho a defender a los inocentes de una muerte injusta.

Esto se prueba porque Dios mandó a cada uno cuidar de su prójimo, y todos ellos son prójimos nuestros. Por tanto cualquiera podrá defenderlos de semejante tiranía y opresión; y este derecho es todavía mayor en los príncipes.

Además se prueba por el texto de los Proverbios: *Salva a aquellos que son arrastrados a la muerte, y no dejes de librar a los que son llevados al degolladero.* Esto no sólo se entiende para el

[196] *Decretalia Gregorii IX*: IV, 19, 7 (*Corpus Iuris Canonici*, ed. Friedberg II, 722-723).

sed etiam possunt cogere barbaros ut cessent a tali ritu. Et si nollent, hac ratione potest eis bellum inferri [et iura belli in eos persequi]; et si aliter tolli non potest sacrilegus ritus, possunt mutare dominos et novum principatum inducere. Et quantum ad hoc habet verum illa opinio Innocentii et Archiepiscopi, quod pro peccatis contra naturam possunt puniri; intelligendo, inquam, quando est in detrimentum innocentium ut est hoc quod facere prohibentur, scilicet sacrificare innocentes et in esum convertere.

Nec obstat quod omnes barbari consentiant in huiusmodi leges et sacrificia, nec volunt super hoc vindicari ab hispanis; [in his enim non ita sunt sui iuris, ut possint se ipsos vel filios suos tradere ad mortem]. Et iste posset esse quintus titulus <legitimus>.

Sextus titulus

15. *Alius titulus posset esse per veram et voluntariam electionem, puta si barbari ipsi intellegentes et prudentem administrationem et humanitatem hispanorum ultro vellent accipere in principem regem Hispaniae, tam domini quam alii. Hoc enim fieri posset et esset legitimus titulus etiam de iure naturali.*

Quaelibet enim respublica potest sibi constituere dominum, nec ad hoc esset necessarius consensus omnium, sed videtur sufficere consensus maioris partis. Quia, sicut alias

18 nollent *HGAPV*] nolunt *LS* potest *HGAL*] possent *PV*] possunt *S* inferri *HGAL*] inferre *PVS* *19* potest... possunt *HGLSA*] possent illos sacrilegos ritus possent *PV* *20* mutare] + illos *G* *23* intelligendo... convertere *HA*] intelligendum enim est cum... convertere *G*] intelligendum... convertere *L* ⟩ *S* *26* consentiant *HGLS*] conveniant *PV*] consentiant et conveniant *A* *27* leges *HGALS*] ritus *PV* volunt *HGLSP*] possunt *V*] velint *A* supper *HGAPV*] se *L*] se super hoc *S* **15** *2* esse *GALS*] pretendi *PV* *3* ipsi] + vel maior eorum pars *H* *4* prudentem administrationem *GAPVLS*] prudentiam *H* *5* in *HGALS* ⟩ *V* *6* et *HAPVS*] ut *GL* *7* iure *HGAPV*] lege *LS* *10* videtur sufficere *GALS*] sufficeret

preciso momento de ser llevados a la muerte, sino que también se puede intimar a los bárbaros a que desistan de semejantes ritos; si se niegan, existe ya una causa para hacerles la guerra y emplear contra ellos todos los derechos de guerra. Y si tan sacrílega costumbre no puede abolirse de otro modo, se puede cambiar a sus jefes e instituir nuevos gobiernos. En este sentido, y en cuanto a esto solamente, es verdadera la opinión de Inocencio IV y del Arzobispo de Florencia de que los bárbaros pueden ser castigados por los pecados contra la naturaleza.

Y no es obstáculo el que todos los bárbaros consientan en tales leyes y sacrificios, y que no quieran ser en esto defendidos por los españoles. Pues no son en esto dueños de sí mismos ni tienen derecho a entregarse a sí ni a sus hijos a la muerte. Este puede ser el quinto título legítimo.

SEXTO TITULO

15. Otro título puede ser la verdadera y libre elección, *a saber: Si los bárbaros mismos, comprendiendo la prudente administración de los españoles y su humanidad, libremente quisieran, tanto los príncipes como los súbditos, tener y recibir como soberano al rey de España. Este podría ser, y sería título legítimo y aun de derecho natural.*

La razón está en que cada república tiene derecho a elegir sus propios gobernantes, sin que para ello sea indispensable el consentimiento de todos, sino que parece ser suficiente el de la

disputavimus in his quae spectant ad bonum reipublicae, illa quae constituuntur a maiori parte, tenentur, etiam aliis contradicentibus; alias nihil posset geri pro utilitate reipublicae, cum difficile sit ut omnes conveniant in unam sententiam. Unde si in aliqua civitate [aut provincia] maior pars esset christianorum et illi in favorem fidei et pro bono communi vellent habere principem christianum, credo quod possent eligere, etiam aliis invitis, etiam relinquendo alios dominos infideles; et dico quod possent eligere principem, non solum sibi, sed toti reipublicae, sicut et galli pro bono suae reipublicae mutaverunt principes et, ablato regno a Childerico, tradiderunt Pipino, Caroli Magni patri; quam mutationem Zacharias Pontifex comprobavit [197]. Et hic potest poni sextus titulus.

Septimus titulus

16. *Alius titulus posset esse causa sociorum et amicorum.*

Cum enim ipsi barbari inter se gerant aliquando legitima bella, et pars quae iniuriam passa est, habet ius bellum inferendi, potest accersere hispanos in auxilium et praemia victoriae illis communicare, ut feruntur fecisse Talcalthedani contra Mexicanos, qui cum hispanis composuerunt ut eos iuvarent ad debellandos mexicanos, haberent autem quicquid iure belli ad eos spectare poterat. Quod enim haec sit causa iusta belli pro sociis et amicis, non est dubium, ut etiam declarat Caietanus (Secunda Secundae, quaest. 40, art. 1) [198], [quia aeque potest respublica advocare extraneos ad vindicandum inimicos sicut contra intraneos malefactores].

PV *12* tenentur *PVG*] tenent *LSA* *18* etiam *PVG* ⟩ *LS* *19* dico quod possent *GLS*] dico posse *P*] ideo possent *V* **16** *2* posset esse *PVGAS*] potest esse *P* causa] + videlicet *PV*] scilicet *A* *5* habet ius bellum inferendi *HAPVS*] habet causam inferendi bellum *G*] et libet contrariae bellum inferre *L* *9* debellandos *HALS*] bellandos *PVG* *14* sicut contra intraneos *HG*] sicut contra intrinsecos *A*] contra extraneos *LS*

mayor parte. Porque como en otro sitio dijimos, en las cosas que se relacionan con el bien de la república vale lo que determine la mayoría, aunque se opongan los demás. De lo contrario nada podía hacerse en utilidad de la república, ya que es tan difícil que todos coincidan en un mismo parecer.

En consecuencia, si en una ciudad o territorio fueran cristianos la mayor parte y quisieran éstos, en servicio de la fe y para el bien común, tener un príncipe cristiano, creo que podrían elegirlo aun contra la oposición de los demás ciudadanos y aun destituyendo a los otros príncipes infieles. Y digo que pueden elegir príncipes no sólo para ellos, sino también para toda la nación, como hicieron los franceses, que por el bien de su patria cambiaron de príncipes, y quitando el reino a Childerico lo entregaron a Pipino, padre de Carlomagno, cambio que aprobó y sancionó el Papa Zacarías.[197] Y este es el sexto título que puede alegarse.

Septimo titulo

16. Otro título *puede ser en razón de aliados y amigos.*

Porque a veces los mismos bárbaros guerrean entre sí legítimamente, y la parte que padeció injusticia y tiene derecho a declarar la guerra, puede llamar en su auxilio a los españoles y repartir con ellos el botín de la victoria, como se cuenta que hicieron los tlaxcaltecas, que concertaron la ayuda de los españoles para hacer la guerra a los mexicanos; tendrían, pues, todo lo que por derecho de guerra pudiera pertenecerles. Que es causa justa de guerra la defensa de los aliados y amigos, no cabe duda, como lo declara Cayetano,[198] porque con toda justicia puede la república pedir auxilio a los extranjeros para castigar a los agresores como puede hacerlo contra los criminales de dentro.

[197] Zacarias, Papa 741-752. Cfr. Jaffé (Philippus), *Regesta Pontificum Romanorum* I, p. 262-270 (ed. Graz. 1956).

[198] Caietanus II II, 40,1: «circa iustitiam causae belli, adverte quod quia amici ac socii unum censentur, ideo iusta causa indicendi bellum est pro ultione sociorum».

Et confirmatur, quia profecto hac maxime ratione romani dilataverunt imperium, dum scilicet sociis atque amicis auxilia praestabant; et ea occasione iusta bella suscipientes iure belli in possessionem novarum provinciarum veniebant. Et tamen Imperium Romanum approbatur tanquam legitimum a beato Augustino (lib. 3, De civitate Dei) [199] et a S. Thoma (Opusculo 21) [200]. Et Sylvester [201] Constantinum Magnum pro Imperatore habuit, et Ambrosius [202] Theodosium. Non videtur autem quo alio iuridico titulo venerint romani in possessionem orbis nisi iure belli, cuius maximae occasiones fuerunt defensio et vindicatio sociorum.

Sicut et Abraham ad vindicandum Melchisedech, regem Salem et alios reges, qui cum eo foedus percusserant, dimicavit contra quattuor reges illius regionis (Gen. 14, [18-24]), a quibus ipse nullam iniuriam accepit. Et iste videtur septimus et ultimus titulus, quo potuerunt aut possent venire barbari eorumque provinciae in possessionem et dominium hispanorum.

---

15 profecto *HGLS* ⟩ *V* maxime *HGALS* ⟩ *PV* *16* dilataverunt *GVLS*] prolataverunt *H*] protelarunt *A*] lataverunt *P* imperium] + suum *PLS* *17* praestabant *LSA*] importabant *G*] portabant *PV*] ferebant *H* *21* et Sylvester *GPVLS*] Immo tota Synodus Nicena *H* *32* quo alio iuridico titulo *HLS*] quo iure *PV*] quo alio iure, dico titulo *G* *26* sociorum *HGLS*] amicorum *PV* *27* Melchisedech *PVHG* ⟩ *LS* *30* accepit *PVLS*] acce-

---

[199] S. AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, lib. 3, cap. 10 (PL 41,85): «Sed plane pro tantis bellis suceptis et gestis iusta defensio romanorum est, quod irruentibus sibi inimicis resistere cogebat, non aviditas adipiscendae laudis humanae, sed necessitas tuendae salutis et libertatis».

[200] S. THOMAS, *De regimine principum*. Cfr. n. 85.

[201] SYLVESTER I, Papa 314-355. Init Pontificatum «in consulatu Volusiani et Anniani... pridie Kalendas Februarias». (*Catalogus Liberianus*, ap. MOMMSEN, p. 636). Una cum Constantino Imperatore init foedus cum Tiridate, rege Armeniorum, et Gregorio «martyri ac strenuo confessore, orientalium, et septtentrionalium illuminatore». Gregorium constituit summum armeniorum annium patriarcham, eique concedit, ut Georgianorum patriar-

Y se confirma porque realmente ésta fue la principal causa a la que debieron los romanos la expansión de su imperio; prestaban ayuda a los amigos y aliados, y esto les daba ocasión de tomar parte en guerras justas, por las que se apoderaban de nuevos territorios de acuerdo con el derecho de guerra. Y, sin embargo, San Agustín[199] y Santo Tomás[100] reconocen como legítimo el imperio romano. San Silvestre[101] reconoció como verdadero emperador a Constantino el Grande, y San Ambrosio[102], a Teodosio. No se ve por qué otro título jurídico pudieron los romanos adueñarse del mundo, si no es por el derecho de guerra, emprendida la mayor parte de la veces con ocasión de defender y vengar a sus aliados.

Lo mismo hizo Abraham, que para vengar al rey de Salem y a otros reyes sus aliados luchó contra cuatro reyes de aquella región, de los cuales él personalmente no había recibido injusticia alguna. Este aparece como el séptimo y último título, por el cual pudieron y podrían venir aquellos bárbaros y sus territorios en poder de los españoles.

---

cham ordinet aliisque privilegiis utatur». Cfr. MANSI II, 461; PL 8, 579; JAFFÉ, *Regesta Pontificum Romanorum*, I, p. 29, ed. Graz. 1956. «A sacrilegiis accusatus apud Constantinum [imperatorem] causam propriam prosequitur» V. epistola Concilii Romani a. 378 habiti apud Constantinum (MANSI III, 624). «Concilium, quod Sanctus Papa Silvester celebravit praesente Constantino Augusto in Urbe Roma intra Thermas Domitianas cum CCLXXV episcopis, qui in ipsa synodo convenerant convocati a beato Silvestro» (MAASEN, *Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts*. Graz. 1870, p. 413-414). Cfr. etiam JAFFÉ, I 29; MANSI II 619; PL 8,825. Cfr. etiam n. 104.

[202] AMBROSIUS, *Epistola LXI, Ambrosius Theodosio, Imperatori* (PL 16, 1238): «Vere Dominus propitius est Imperio Romano; quandoquidem talem principum et parentem principum elegit, cuius virtus et potestas in tanto imperii constituta culmine triumphali; tanta sit humilitate subnixa, ut virtute imperatores, humilitate vicerit sacerdotes. Quid expotem? quidve desiderem? Omnia habes; ex tuis itaque summam votorum capessam, pius es, imperator, clementiam habes maximam. Cfr. XIII (ib. 990), XIV (ib. 993), XL (ib. 1148) LI (ib. 1209), LIII (ib. 1215), LXI, (ib. 1237); LXII (ib. 1238) et *De obitu Theodosii oratio* (PL. 42 1447-1468).

17. *Alius titulus* posset non quidem asseri, sed revocari in disputationem et videri aliquibus legitimus, de quo ego nihil affirmare audeo, sed nec omnino condemnare, et est talis: *Barbari enim isti, licet* (ut supra dictum est) *non omnino sint amentes, tamen parum distant ab amentibus, ita ut non sint idonei ad constituendam vel administrandam legitimam et ordinatam rempublicam etiam inter terminos humanos et civiles.* Unde nec habent leges convenientes nec magistratus, immo nec sunt satis idonei ad gubernandam rem familiarem. Unde etiam carent et litteris et artibus, non solum liberalibus, sed etiam mechanicis, et agricultura diligenti et opificibus et multis aliis rebus commodis, immo necessariis ad usus humanos.

Posset ergo quis dicere quod pro utilitate eorum possent principes hispani accipere administrationem illorum et constituere illis per oppida praefectos et gubernatores; immo quia semper manet ista causa, etiam illis dare novos dominos, [dummodo constaret hoc illis expedire].

Hoc, inquam, posset suaderi, quia, si omnes essent amentes, non dubium est quin hoc esset non solum licitum, sed convenientissimum, immo tenerentur ad hoc principes, sicut si omnino essent infantes. Sed videtur quantum ad hoc eadem ratio de illis et de amentibus, qui aut nihil aut paulo plus valent ad gubernandum se ipsos quam amentes; immo quam ipsae ferae et bestiae, nec mitiori cibo quam ferae, nec paene meliori cultu utuntur. Ergo eodem modo possent tradi ad gubernationem sapientiorum.

---

perat *H*] accepisset *G* **17** *3* condemnare] + ipsum *S* *5* sint *HPVLS*] sunt *GA* *6* ita ut *GHAPV*] et ita videtur quod *LS* *7* et ordinatam *HAPV* ⟩ *GLS* inter *HPVL*] intra *GAS* *14* eorum *HGLS*] illorum *PV*] istorum *A* possent *HGPLS*] possunt *VA* *15* hispani *HALS*] Hispaniae *G*] christiani *PV* *17* immo... causa *HGL* ⟩ *PVAS* *19* si] + ut dixi *PV* essent *HA*] erant *GLS*] sunt *PV* *20* esset *HALS*] sit *GPV* non solum *HGVLS* ⟩ *PA* *22* omnino *HGALS* ⟩ *PV* *23* illis *HGLS*] istis *PVA* et *HGVLS*] sicut *PA* *25* mitiori *HGALS*] meliori *PV* *26* cultu *HGA* ⟩ *LS*] + quam bestiae *PV* *27* gubernationem] + gentium *PV* *28* fortuna

17. Hay otro título que no podría afirmarse con seguridad, pero sí discutirse y que parece legítimo para algunos. Yo no me atrevo a darlo por bueno ni a condenarlo en absoluto. El título es éste: *Esos bárbaros, aunque, como se ha dicho, no sean del todo incapaces, distan, sin embargo, tan poco de los retrasados mentales que parece no son idóneos para constituir y administrar una república legítima dentro de límites humanos y políticos.* Por lo cual no tienen leyes adecuadas, ni magistrados, y ni siquiera son suficientemente capaces para gobernar la familia. Hasta carecen de ciencias y artes, no sólo liberales sino también mecánicas, y de una agricultura diligente, de artesanos y de otras muchas comodidades que son hasta necesarias para la vida humana.

Podría entonces decirse que para utilidad de todos ellos pueden los reyes de España encargarse de la administración y gobierno de aquellos bárbaros, nombrarles ministros y gobernadores para sus pueblos, y aun darles nuevos príncipes mientras constase que era conveniente para su bienestar.

Sería fácil convencerse de todo esto, porque si todos fueran incapaces, no hay duda de que no solo sería lícito y muy conveniente, sino que hasta los príncipes estarían obligados a hacerlo, lo mismo que si fueran del todo niños. Y parece que hay la misma razón para esos bárbaros que para los amentes, porque nada o poco más pueden hacer para gobernarse que los deficientes mentales. Y son casi como las mismas fieras y bestias, pues no usan alimentos más elaborados ni apenas mejores que ellas. Luego de la misma manera podrían ser confiados a la tutela de hombres más inteligentes.

Et confirmatur hoc apparenter. Nam si fortuna aliqua omnes adulti perirent apud illos et manerent pueri et adolescentes, habentes quidem aliqualem usum rationis, sed intra annos pueritiae et pubertatis, videtur profecto quod possent principes accipere curam illorum et gubernare illos, quamdiu essent in tali statu. Quod si hoc admittitur, videtur [certe non negandum] quin idem fieri posset circa barbaros, supposita hebetudine, quam de illis referunt qui apud eos fuerunt; quae multo maior est quam apud alias nationes sit in pueris et adolescentibus.

Et certe hoc posset fundari in praecepto caritatis, cum illi sint proximi nostri et teneamur bona illorum curare. Sed hoc (ut dixi) sit sine assertione propositum, et etiam cum illa limitatione, ut fiat propter bonum et ad utilitatem illorum, et non tantum ad quaestum hispanorum, [barbaris in omnibus, vel nihil melius vel peius habentibus quam prius habebant.] [In hoc enim est totum periculum animarum et salutis; et ad hoc posset etiam prodesse illud, quod supra dictum est, quod aliqui sunt natura servi; nam tales videntur omnes isti barbari, et sic possent ex parte gubernari ut servi].

Sed ex tota disputatione videtur sequi quod, si cessarent omnes isti tituli, ita quod barbari nullam rationem iusti belli darent nec vellent habere hispanos in principes, etc., quod cessaret tota illa peregrinatio [et commercium] cum magna iactura hispanorum [et etiam proventus principum magnum detrimentum acciperent, quod non esset ferendum.]

---

aliqua *HGALS*] forte Deo volente vel alio casu *PV* *32* accipere *HGPV*] recipere *LS*] sucipere *A* *34* quin *HGALS*] quod *PV* *35* barbaros *GHAL*] parentes barbaros *S*] de parentibus barbaris *PV* *36* fuerunt *HGALS*] habitarunt *PV* multo + inquiunt *PVS* *37* adolescentibus *HGA*] amentibus *PVLS* *38* illi *HGALS*] ipsi *PV* *39* proximi nostri *HAPVLS*] christiani veri *G* *41* fiat propter bonum et ad utilitatem illorum *H*] sit propter bonum et ad utilitatem illorum *G*] fiat ad utilitatem illorum *A*] fiat pro bono illorum *PV*] fiant propter bona et utililatem eorum *L*] fieret propter bona et utilitatem eorum *S* 42 barbaris... habebant *HGAL* ⟩ *PVS* *50* in *HGPV* ⟩ *LS* *51* etc quod *HPVLS*] et si *G* *55* primum *HGPV*]

Y se confirma esta tesis con cierta verosimilitud. Porque si, por un acaso perecieran todos los adultos de aquellas regiones y quedaran únicamente los niños y los adolescentes que tienen algún uso de razón, pero dentro todavía de los años de la infancia y pubertad, parece claro que podían los príncipes tomarlos bajo su tutela y gobernarlos mientras estuvieran en semejante estado. Si esto se admite, parece cierto que no se ha de negar que pueda hacerse lo mismo con los padres de los bárbaros, supuesta la incapacidad mental que les atribuyen los que han estado allí, la cual dicen que es mucho mayor que la que tienen los niños adolescentes en otras naciones.

Y a la verdad que hasta podría fundarse esta conducta en el precepto de la caridad, puesto que ellos son nuestros prójimos y estamos obligados a procurar su bien. Lo acepto, (como dije) sin afirmarlo absolutamente y aun con la condición de que se haga por el bien y utilidad de los mismos y no como pretexto del lucro de los españoles. Que en eso está todo el peligro para las almas y su salvación eterna. También para esta argumentación puede valer lo que se dijo antes de que algunos son siervos por naturaleza. Y tales parecen ser estos bárbaros, que en parte podrían por esta razón ser gobernados como siervos.

De toda esta cuestión parece seguirse que si fallasen todos estos títulos, de tal modo que los bárbaros no diesen ocasión alguna de guerra ni quisiesen tener príncipes españoles etc., deben cesar también las expediciones y el comercio, con gran perjuicio de los españoles y enorme quebranto de los intereses de sus reyes, consecuencias todas para nosotros inaceptables.

Respondetur primum: Commercium non opporteret ut cessaret, quia, ut iam declaratum est, multa sunt apud barbaros, quibus ipsi abundant et per commutationem possent hispani advehere. Item multa <etiam sunt> quae ipsi pro desertis habent vel sunt communia omnibus volentibus occupare; et lusitani magna commercia habent cum similibus gentibus, quas non subiecerunt, et cum magno commodo.

Secundo, fortasse regii reditus non minores essent. Nam aeque iuste posset imponi vectigal super aurum et argentum quod a barbaris reportaretur, vel ad quintam partem, vel etiam ad maiorem, pro rei qualitate; et merito, cum navigatio fuerit a principe inventa et sua auctoritate essent tuti negotiatores.

Tertio patet quod iam, postquam ibi facta est conversio multorum barbarorum, nec expediret nec liceret principi omnino dimittere administrationem illarum provinciarum.

---

primo *LS* 57 et *PVGLS*] quod *H* 60 occupare *HGLS*] accipere *PV* et lusitani magna commercia *G*] ut lusitani faciunt qui magna commercia *H*] et hispani magna commercia *PV*] et lusitani magnum commercium *LS* 61 similibus *HGLS*] illis *PV* non subiecerunt et cum *HGLS*] non dimitterent nisi cum *PV* 64 nam aeque *HLS*] namque *PV*] nam vi *G* 65 reportaretur *HGLS*] reportatur *PV* 69 ubi *HGALS* ⟩ *PV*.

Se responde primero que no habría por qué cesar en el comercio, ya que como se ha dicho ántes, hay muchas cosas en que los bárbaros abundan y que pueden por cambios adquirir los españoles. Además hay otras muchas que no tienen dueño y son comunes a todos los que las quieran utilizar. También los portugueses sostienen intenso comercio con naciones similares que no conquistaron, y sacan de ello gran provecho.

Segundo, quizá no fuesen entonces menores las rentas reales, porque sin faltar ni a la equidad ni a la justicia, sería lícito establecer impuestos sobre el oro y la plata procedentes de las Indias que podrían ser la quinta parte y aun mayor, según la calidad de la mercancía; y con razón porque esa navegación fue empresa de nuestros reyes y con la protección de su autoridad trafican libremente los mercaderes.

Tercero, es evidente que después que se han convertido allí muchos bárbaros, no sería conveniente ni sería lícito al Rey abandonar por completo la administración y el gobierno de aquellos territorios.

SECUNDA PARS

QUID POSSINT HISPANORUM PRINCIPES ERGA ILLOS IN TEMPORALIBUS ET CIVILIBUS

PARTE SEGUNDA

QUE POTESTAD TIENEN LOS REYES DE ESPAÑA SOBRE ELLOS EN LO TEMPORAL Y EN LO CIVIL

Utrum si propter sacrilegam consuetudinem comedendi carnes humanas, vel utendi hostia humana in sacrificiis, ut inventi sunt barbari in provincia Yucatan, possint principes christiani sua auctoritate et ratione bellum illis inferre et quatenus liceat, etsi hoc non possint auctoritate sua, an saltem ex mandato et commissione summi pontificis hoc possint.

1. Et quidem Augustinus de Ancona [1], archiepiscopus <divus Antoninus> [2] et Silvester [3] dicunt quod, si quae nationes peccant quidem contra ius divinum supranaturale et revelatum, coerceri non possunt nec debent ut desistant ab illa violatione, ut qui peccant contra legem christianam, vel olim contra legem mosaycam. Et ratio est quia non possunt convinci manifeste quod male faciant, et per consequens damnari humano iudicio non possunt. Et quia nemo indemnatus potest puniri, ideo non possunt illa causa aut bello aut alia persecutione coerceri a talibus peccatis. Et hoc quidem videtur verum et conforme ad sanctum Thomam (2. 2, quaest. 10, art. 8), ubi ait quod pagani non sunt cogendi ad fidem, «quia credere voluntatis est»; neque etiam iudaei, si nunquam receperunt fidem.

Et probatur, quia nullus potest alium cogere vel punire nisi habeat potestatem super illum. Sed nulla potestas se extendit ad hoc. Ergo nulli licet. Minor probatur. Quia potestas civilis ad hoc non se extendit, cum sit a populo; populus autem nec voluit nec videtur quod possit dare po-

[1] AGUSTINUS DE ANCONA, *Summa de potestate ecclesiastica*, quaest. 23, arg. 4, fol, 67. Cfr. Primam Partem, n. 164.

[2] ANTONINUS DE FLORENTIA, *Secunda pars tertiae partis Summae*. Venetiis 1485, tit. 23 cap. 6 v. De potestate Papae erga paganos. Cfr. Primam Partem n. 163.

Si los príncipes cristianos, con su autoridad y razón, pueden hacer la guerra a los bárbaros, a causa de su costumbre sacrílega de comer carne humana o de ofrecer vidas humanas en sus sacrificios, como sucede con los de la provincia de Yucatán, y hasta qué grado es lícito; y de si en el caso que no puedan hacerla con su autoridad, pueden hacerla por mandato y delegación del Sumo Pontífice.

1. Ciertamente Agustín de Ancona [1], San Antonino, el arzobispo de Florencia [2] y Silvestre Prierias [3] dicen que si algunas naciones pecan contra el derecho divino, sobrenatural y revelado, no pueden ni deben ser obligadas a desistir de semejante violación. Así sucede con los que pecan contra la ley cristiana, y en tiempos pasados, con los que pecaban contra la ley mosaica. La razón de ello consiste en que no pueden ser convencidos con toda evidencia de que obran mal, y de consiguiente no se les puede condenar por juicio de los hombres. Y, dado que nadie que no haya sido condenado puede ser castigado, se sigue que no se les pueda apartar por esta causa de tales pecados, mediante la guerra u otra persecución semejante. Esta doctrina parece estar de acuerdo con Santo Tomás cuando dice que no ha de obligarse a los paganos a abrazar la fe, «porque el creer pertenece a la voluntad»; y ni siquera a los judíos, en el caso de que nunca hayan recibido la fe.

Y se prueba, porque nadie puede obligar o castigar a otro, a no ser que tenga potestad sobre él; es así que ninguna potestad se extiende a esto de que se trata; luego a nadie le es lícito. Se prueba la premisa menor: la potestad civil no llega a esto, ya que se recibe del pueblo, y el pueblo ni quiere ni parece que pueda otor-

[3] SILVESTER PRIERIAS, *Summa summarum*, s. v. Papa, n. 7. Cfr. Primam partem, n. 165.

testatem spiritualem: sic ergo per potestatem civilem non videtur quod possint cogi ad fidem, etiam subditi temporaliter. <Eodem> modo qui non sunt subditi, per potestatem spiritualem etiam cogi non possunt, quia potestas spiritualis hodie non est nisi super baptizatos, quia *de his qui foris sunt, quid ad nos*? [I Cor. 5, 12]. Sed de hoc statim dicam.

Secundo, dicunt isti doctores quod sunt infideles qui habent peccata contra naturam, qui coerceri possunt et impediri, ut si sint ido[lo]latrae aut cynedi vel molles. Et ratio est quia iam possunt convinci manifeste quod offendant Deum. Et ideo in tali casu spectat ad principes, qui sunt Dei ministri, defendere gloriam Dei et honorem et legem eius.

Sed contra hoc dictum arguitur: ergo etiam liceret omnes infideles bello persequi, quia sunt adulteri, aut fornicatores, aut periurii atque fures, quia omnia haec sunt contra ius naturale, et possunt convinci quod sunt mala. Item principes infidelium non possunt bellum inferre christianis, dato quod sint adulteri aut fures. Ergo nec e contrario. Probatur consequentia, quia quantum ad hoc non habent isti maiorem potestatem quam illi. Item, si principes fideles possunt punire infideles aut bello persequi: ergo eadem ratione infideles possunt punire fideles. Item unus princeps fideles non posset inferre bellum alteri principi fideli quia permittat subditos suos esse cynedos. Ergo nec princeps fidelis infideli. Non enim princeps fidelis habet maiorem potestatem supra infidelem quam supra fidelem. Item quare non erit verum de principe et etiam de Papa, *De his qui foris sunt, quid ad nos*? [I Cor. 5, 12].

Isti ergo sunt qui dicunt quod, quia isti barbari habent peccata contra naturam vescendo humanis carnibus et sacrificando homines, ut sunt ido[lo]latrae, iuste debellari possunt. Alii dicunt quod potestas civilis non se extendit ad hoc, quia ista spectant ad salutem spiritualem animae, quod non est

gar una potestad espiritual. Por tanto, en virtud de la potestad civil no parece que se pueda obligar a aceptar la fe, aun a los propios súbditos. De la misma manera los que no son súbditos tampoco pueden ser obligados por la potestad espiritual, pues ésta hoy día no se extiende sino a los bautizados, ya que *de los que están fuera ¿qué se nos da a nosotros?* Pero hablaré enseguida sobre esto.

En segundo lugar, dicen estos doctores que son los infieles que cometen pecados contra naturaleza quienes pueden ser obligados a apartarse, como en el caso de que sean idólatras, sodomitas o impúdicos. Y la razón consiste en que estos pueden ya ser convencidos con toda evidencia de que ofenden a Dios. Consiguientemente, en semejantes casos corresponde a los príncipes, que son ministros de Dios, defender la gloria de Dios, su honor y su ley.

Pero se arguye contra este argumento: Entonces sería también lícito hacer la guerra a todos los infieles, porque son adúlteros, fornicadores, perjuros y ladrones, ya que todos estos desórdenes van contra el derecho natural y se les puede demostrar que son malos. Además, los príncipes paganos no pueden hacer la guerra a los cristianos en el caso de que éstos sean adúlteros o ladrones; luego tampoco al contrario. Y se prueba la conclusión, porque en esta materia no tienen mayor potestad éstos que aquéllos. Igualmente en el caso de que los príncipes cristianos puedan castigar a los paganos y hacerles la guerra, se seguiría que por la misma razón podrían los paganos castigar a los cristianos. Un príncipe cristiano no puede hacer la guerra a otro príncipe cristiano por el hecho de que permita a sus súbditos ser sodomitas; luego tampoco puede hacer la guerra por este motivo a un príncipe pagano. Pues un príncipe cristiano no tiene mayor potestad sobre un pagano que sobre otro cristiano. Además ¿por qué no ha de ser verdad con relación al príncipe, y al Papa incluso, la frase *de los que están fuera, ¿qué se nos da a nosotros?*

Estos son los que dicen que cometiendo los bárbaros pecados contra la naturaleza al comer carne humana y ofrecer hombres en sacrificio, conforme hacen los idólatras, se les puede justamente hacer la guerra. Otros dicen que la potestad civil no se extiende a esta materia, ya que toca a la salud espiritual del alma, que no

de potestate civili; sed hoc spectat ad Papam, et per consequens quod saltem ex mandato Papae principes christiani hoc possunt.

2. Pro solutione quaestionis distinguendum est an infideles possint cogi ad relinquendos huiusmodi ritus aut alios; nam aliter loquendum est de proprio principe, aliter de alieno. Tunc sit

PRIMA CONCLUSIO: *Infideles principes cogere possunt suos subditos ad relinquendos tales ritus aut alios huiusmodi.*

Haec propositio ponitur propter ordinem ad alias, non enim habet difficultatem. Et probatur clare. Quia possunt condere leges convenientes reipublicae et transgressores punire. Sed talis lex esset convenientissima. Ergo. Secundo probatur quia, ut sanctus Thomas elegantissime declarat (1. 2, quaest. 92, art. 1): intentio legis et legislatoris est subditos facere bonos. Non autem possunt esse boni si vivant malis moribus. Ergo ad eum pertinet tollere malos ritus. Et confirmatur quia ad legislatorem spectat facere civitatem bonam, quae ex malis civibus constare non potest. Ergo ad eum spectat vitia prohibere.

Sequitur corollarium: Quod si aliquis princeps barbarus convertatur ad fidem, nullam iniuriam facit subditis suis tollendo ido[lo]latriam et alios ritus contra naturam, immo tenetur ad hoc si potest; vel perseverando in sua infidelitate tollere ido[lo]latriam. Patet quia non perdit auctoritatem quia factus est christianus.

3. SECUNDA CONCLUSIO: *Non solum hoc est verum de peccatis contra naturam, aut etiam contra ius naturale, sed etiam de quibuscumque peccatis contra ius divinum, etiam revelatum, nec in hoc est aliqua differentia inter peccata.*

Haec est magis vitalis et videtur nova, sed puto esse valde probabilem. Probatur ut prius. Spectat ad eum facere suos cives bonos. Sed non possunt esse bonos, si faciant

pertenece a la potestad civil; sino que corresponde al Papa y, en consecuencia, al menos por mandato del Papa, los príncipes cristianos pueden declarar esta guerra.

2. Para llegar a la solución de este problema es preciso ante todo distinguir si los infieles pueden ser obligados a abandonar estos ritos u otros semejantes, pues es distinta la respuesta según se trate del príncipe propio o de un príncipe extranjero. Es, pues, la PRIMERA CONCLUSIÓN: *Los príncipes paganos pueden obligar a sus súbditos a que abandonen tales ritos u otros semejantes.*

Se formula esta proposición por su relación con las demás, pues en sí misma no encierra dificultad ninguna. Se prueba claramente, ya que los príncipes pueden promulgar leyes convenientes a la república y castigar a sus transgresores. Pues bien, semejante ley es muy conveniente. Luego... En segundo lugar se prueba porque, como muy elegantemente declara Santo Tomás, la intención de la ley y del legislador es hacer buenos a sus súbditos, y éstos no pueden ser buenos mientras vivan en malas costumbres. Luego al príncipe pertenece prohibir los ritos perversos. Y se confirma, porque al legislador toca hacer buena a su ciudad, y una ciudad buena no se forma con malos ciudadanos. Luego al legislador corresponde prohibir los vicios.

Resulta el siguiente corolario: Si algún príncipe bárbaro se convierte a la fe no hace ninguna injusticia a sus súbditos desterrando la idolatría y los otros ritos que van contra la naturaleza, e incluso está obligado a ello si puede hacerlo; así como tampoco les hace injusticia si perseverando en la infidelidad prohibe la idolatría. Es evidente, porque el príncipe no pierde su autoridad por haberse hecho cristiano.

3. SEGUNDA CONCLUSION: *Y esto no solamente es cierto referido a los pecados contra la naturaleza y aun contra el derecho natural, sino también referido a todos los pecados contra el derecho divino, incluso el revelado, ya que en esta materia no hay distinción entre los pecados.*

Esta conclusión es más vital y parece nueva, pero yo creo que es muy probable. Se prueba como la anterior. Corresponde al príncipe hacer que sus ciudadanos sean buenos. Es así que no pueden ser buenos si obran contra el derecho divino, incluso el

contra ius divinum, etiam revelatum et supernaturale. Ergo potest cogere eos ad hoc.

Secundo probatur. Principis est facere suos <subditos> felices. Sed non est felicitas ubi non sunt boni, nec sunt boni nisi servent omnia praecepta Dei. Ergo.

Tertio, rex potest condere leges non solum convenientes iuri naturali, sed etiam iuri cuicumque divino; respublica enim habet de iure naturali potestatem civilem et spiritualem super seipsam. Sed rex habet potestatem sicut respublica. Ergo rex potest facere huiusmodi leges.

Item potest obligare ad aliqua quae nullo modo sunt de iure divino, sed solum quia sunt convenientia, ut ponere legem de sumptibus vel de re militari. Cum ergo quae sunt de iure divino sunt magis convenientia, quare non poterit obligare ad illa? Item apud infideles sunt sacerdotes, falsi quidem, sed sunt electi a republica ad ministrandum spiritualia. Ergo saltem illi poterunt condere leges spectantes ad ad spiritualem salutem civium. Item pater hoc potest, id est cogere filios ad observantiam iuris divini. Ergo etiam rex.

Nec valet argumentum in contrarium, quia scilicet non possunt convinci manifeste. Nam primum omnium, ut aliquis possit puniri aut condemnari, non oportet quod ita convincatur ut ipse fateatur quod fecit esse peccatum, nec etiam ut evidens fiat delictum, sed satis est quod constet iudici per testes et probationes omni exceptione maiores. Sed ad ea quae sunt fidei, etiam iuris divini, potest princeps infidelis habere testes omni exceptione maiores, quia talia sunt miracula et alia testimonia fidei. Quare ergo non potest condemnare subditos et punire, si faciant contra illa? Item quia etiam est evidens quod est credendum articulis fidei christianae, ut ait sanctus Thomas (2. 2, quaest. 1, art. 4 ad secundum).

Confirmatur, quia multorum etiam quae princeps conve-

revelado y sobrenatural. Luego el príncipe puede obligar a sus súbditos a esto.

En segundo lugar se prueba: es propio del príncipe hacer felices a sus súbditos. Ahora bien, no hay felicidad donde no hay hombres buenos, y los hombres no son buenos si no observan todos los mandatos divinos. Luego...

En tercer lugar, el rey puede dar leyes convenientes no solamente al derecho natural, sino también a cualquier derecho divino, pues la república tiene por derecho natural potestad civil y espiritual sobre sí misma. Siendo así que el rey tiene la misma potestad de la república, se sigue que el rey puede hacer tales leyes.

Igualmente el rey puede obligar al cumplimiento de otros preceptos que en modo alguno son de derecho divino, solamente en cuanto que son convenientes, como son promulgar leyes sobre consumos o sobre cuestiones militares. Dado que las cosas que son de derecho divino son más convenientes, ¿por qué no va a poder obligar a sus súbditos a que las cumplan? Igualmente, entre los paganos hay sacerdotes, ciertamente falsos, pero elegidos por la república para atender a las cosas espirituales. Luego al menos ellos pueden establecer leyes que miren a la salud espiritual de los ciudadanos. Igualmente el padre puede obligar a sus hijos a la observancia del derecho divino. Luego de modo semejante el rey.

Y no vale el argumento contrario de que no se puede convencer a los súbditos con evidencia absoluta. Porque, ante todo, para que alguien pueda ser castigado o condenado, no es preciso que se le convenza hasta tal punto que él mismo reconozca ser pecado lo que hizo, ni tampoco que el delito sea evidente, sino que basta que el delito le conste al juez por testigos y pruebas inmunes de toda tacha. Siendo así que en las cosas que se refieren a la fe, incluso las de derecho divino, puede el príncipe infiel tener testigos inmunes de toda reprobación como son los milagros y demás testimonios de la fe, ¿por qué no puede condenar y castigar a sus súbditos si obran contra ella? Y también porque es evidente que hay que creer en los artículos de la fe cristiana, como dice Santo Tomás.

Se confirma, porque no se puede dar una razón evidente de

Corollarium: Ex quo patet quod, cum virtus sit quae bonum facit habentem, qui sunt sine fide et caritate non possunt esse boni. Buridanus (5 *Politicorum*, quaest. 10) [5] movet quaestionem, an effectus legis sit facere homines bonos. Et respondet quod sic. Probat ex 3 *Politicorum*: voluntas legislatoris est ut faciat homines bonos [6]. Item probat: finis legislatoris est ordinare homines ad felicitatem. Sed illa maxime est per virtutes. Ergo.

Almain (*De origine iuris*, cap. 2) dicit: «Finis politicus est vivere secundum virtutem» [7]. Hoc videtur confirmari ex illo ad Rom. 13 [1-4]: *Omnis anima potestatibus sublimioribus subiecta sit*, etc. Et inde, *Principes non sunt timori boni operis, sed mali;* et *Vis non timere potestatem, bene fac* et *Non sine causa gladium portat; Dei enim minister est, vindex in iram ei qui male agit*. Ergo si constat regi quod male agant, potest punire, etc.

Item Buridanus (5 *Polit.* cap. 3) quaerit utrum pax sit finis civitatis [8]; et respondet quod non, quia felicitas est finis politiae, et pax medium ad felicitatem, quae est finis politiae. Item Aristoteles (3 *Politicorum*, cap. 6) [9] disputat et determinat quod finis civitatis est bene et beate vivere; et ideo necessariam esse virtutem atque curam esse necessariam de virtute. Et cap. 8 dicit quod finis civitatis est p..... [bene vivere?] et imperare ad vitam secundum virtutem agendam [10]. Itaque simpliciter videtur ad legislatorem spectare facere homines bonos simpliciter secundum veras virtutes, nulla facta differentia, aut conformiter ad ius naturale aut positivum divinum. Item non bona fide gubernaret, si sciret quod optimum esset civibus suis et e contrario perditionem eorum, et posset eos emendare et non faceret.

[5] JOHANNES BURIDANUS, *Quaestiones Buridani super octo Politicorum Aristotelis*. Parisiis 1530, lib. 5, cap. 10: utrum effectus legis sit homines facere bonos, sic quod lex habet homines facere bonos (De vita ordinata per legem). Cfr. EDMOND FARAL: *Jean Buridan. Notes sur les manuscrits, les éditions et le contenu de ses ouvrages* (in: Archives d'Histoire Doctrinale et littéraire du Moyen Age, XV, 1946, 1-53).

[6] *Política*, IV (VII) 14, 1333 a

Corolario: Por esto es evidente que, como la virtud es lo que hace bueno a quien la tiene, los que carecen de fe y de caridad no pueden ser buenos. Buridán [5] se plantea el problema de si el efecto de la ley es hacer buenos a los hombres. Y responde afirmativamente. Lo prueba con Aristóteles: la voluntad del legislador es hacer buenos a los hombres [6]. Igualmente lo prueba, porque el fin del legislador es dirigir a los hombres a la felicidad. Es así que ésta se consigue, sobre todo, mediante las virtudes. Luego...

Almain, dice: «El fin político es vivir conforme a la virtud» [7]. Lo cual parece confirmarse por lo que dice San Pablo: *Todos habeis de estar sometidos a las autoridades superiores*, etc. Y después: *Porque los magistrados no son de temer para los que obran bien, sino para los que obran mal;* y: *¿Quieres vivir sin temor a la autoridad? Haz el bien;* y: *No en vano lleva la espada. Es ministro de Dios, vengador para castigo del que obra mal.* Luego si le consta al rey que obran mal, puede castigarles, etc.

Buridán [8] pregunta si la paz es el fin de la ciudad; y responde que no, porque la felicidad es el fin de la política, y la paz, un medio para conseguir la felicidad que es el fin de la política. La misma cuestión se plantea Aristóteles [9], y concluye que el fin de la ciudad es vivir bien y felizmente; y, por consiguiente, que es necesaria la virtud y que es necesario cuidar de ella. Y dice también que el fin de la ciudad es la paz y dar leyes para vivir conforme a la virtud [10]. Y así, parece que primeramente corresponde al legislador hacer buenos a los hombres de acuerdo con las verdaderas virtudes, sin hacer diferencia alguna si estan de acuerdo con el derecho natural o con el derecho divino positivo. Además, no gobernaría de buena fe el príncipe que, sabiendo que una cosa es lo mejor para sus ciudadanos y que lo contrario sería su ruina, pudiendo orientarles, no lo hiciera.

[7] J. ALMAIN, *De origine iuris[dictionis civilis]*, en «Aurea opuscula». Parisiis, 1518, fol. 46 v.

[8] JOANNES BURIDANUS, *Quaestiones Buridani super octo Politicorum Aristoteles*. Parisiis 1530, lib. 5, cap. 3: Utrum dissimilitudo civium in politia sit causa dissensionis in civitate (De civium disparitate).

[9] *Politica III*, 9, 1280 b - 1281 a.

[10] *Politica* IV (VII) 8, 1328 a - 1328 b.

5. Ex hac secunda conclusione sequitur corollarium: Quod secluso scandalo, et posito quod non vergeret in deteriorem exitum, principes christiani possent cogere subditos suos infideles ut tollerent peccata et ritus, non solum contra legem naturae, sed etiam contra ius divinum. Patet ex dictis, quia ad eos spectat facere eos bonos, quod non potest esse si perseverent in suis ritibus. Dico ubi hoc non vergeret in deterius, quia hoc videtur moraliter non posse contingere. Ideo sanctus Thomas moraliter loquendo bene ponit conclusionem quod infideles non sunt cogendi ad fidem. Sed profecto si ad praeceptum principis deberent converti omnes saraceni, et nullum scandalum sequeretur, videtur omnino quod liceret, immo quod tenerentur hoc facere.

Confirmatur conclusio prima et secunda. Quia si aliqui eligerent principem cui darent omnimodam potestatem, et quantum spectat ad humanam politiam, et quantum ad religionen, talis posset eos cogere ad veram religionem. Ergo et ille qui est legitimus princeps quia, ut suppono, bahet omnem potestatem quam respublica potest dare. Et certe videtur quod prima et secunda conclusio sint de mente sancti Thomae, qui (2. 2, quaest. 10, art. 11) ubi petit an ritus infidelium sint tollerandi, respondet quod infidelium ritus sunt tollerandi propter aliquod bonum, alias non, nisi forte ad aliquod malum vitandum, ut propter scandalum. Ex hoc sequitur quod princeps potest tollere omnes falsos ritus, quo facto certe trahentur ad fidem.

6. Sed tota difficultas est quid possint principes christiani super infideles quorum non sunt domini. Et sit

TERTIA CONCLUSIO: *Principes christiani, quantum ad huiusmodi infideles non possunt plus auctoritate Papae quam sine illa.*

Probatur, quia illi nullo modo sunt subditi Papae: ergo Papa nullam auctoritatem potest dare principibus super illos. Non dico quin Papa pro bono fidei et religionis possit man-

5. De esta segunda conclusión se deduce el siguiente corolario: evitando el escándalo y supuesto que no termine en un final peor, los príncipes cristianos pueden obligar a sus súbditos infieles a que abandonen los pecados y los ritos que no solamente van contra la ley natural, sino también contra el derecho divino. Es evidente por lo que hemos dicho: Es función de los príncipes hacer buenos a sus súbditos, lo cual no podría conseguirse si continuasen en sus costumbres. Y digo que esto ha de hacerse cuando no redunden en un mal peor, ya que esto parece que moralmente no puede suceder. Por ello Santo Tomás, hablando moralmente, con razón formula la conclusión de que los infieles no han de ser obligados a abrazar la fe. Pero ciertamente si por el mandato del príncipe debieran convertirse todos los sarracenos y no se siguiese ningún escándalo, parece que sería lícito de todo punto, y aún más, que habría obligación de hacerlo.

Se confirma la primera y segunda conclusión: si algunos eligiesen un príncipe al cual otorgasen potestad absoluta, tanto en lo que se refiere a la política como a la religión, este príncipe podría obligarles a convertirse a la verdadera religión. Luego aquel que es príncipe legítimo, porque suponemos tiene toda la potestad que la república puede dar, también puede hacerlo. Y parece cierto que la primera y segunda conclusión están de acuerdo con la manera de pensar de Santo Tomás, cuando se pregunta si hay que tolerar los ritos de los infieles y responde que deben tolerarse los ritos de los infieles por razón de algún bien, de lo contrario no, a no ser quizá para evitar un mal, como por razón de escándalo. De donde se sigue que el príncipe puede eliminar todos los ritos falsos, y con este hecho ciertamente los súbditos son atraídos a la fe.

6. Pero toda la dificultad está en qué es lo que pueden hacer los príncipes cristianos sobre los infieles de los que no son soberanos. Y he aquí la

TERCERA CONCLUSIÓN: *Los príncipes cristianos sobre estos infieles no tienen más poder con la autoridad del Papa que sin ella.*

Se prueba, porque los infieles de ningún modo son súbditos del Papa; por tanto, el Papa no puede conceder ninguna autoridad a los príncipes sobre ellos. No digo que el Papa no pueda

dare alicui principi ut det operam ad conversionem illorum et prohibere alium; sed dico quod quidquid licet principi quantum ad hoc auctoritate Papae, licebat etiam per se.

Contrarium tenet dominus archiepiscopus Florentinus (3 p., tit. 22, cap. 5, § 8) [11] ubi ponit aliqua dicta: *Primum*: Papa habet auctoritatem super paganos. Probat quia Christus etiam in quantum homo habet hanc potestatem. Sed Papa est vicarius Christi. Ergo etiam Papa habet. Antecedens est notum per illud ad Phil. 2 [8-11], *Christus factus est pro nobis obediens usque ad mortem*, [...] *propter quod et Deus exaltavit eum, et dedit illi nomen quod est super omne nomen, ut in nomine Iesu omne genuflectatur, caelestium, terrestrium et infernorum, et omnis lingua confiteatur*. Et (Mat. 28): *Data est mihi omnis potestas*, etc. Unde ex merito mortis suae habet ordinariam potestatem in toto orbe terrarum. Minor probatur, quia dedit Petro potestatem sine exceptione: *Pasce oves meas*, (Ioan. ultimo). *Secundum* dictum eius est: Nullus infidelium potest se subtrahere a iurisdictione Papae. Patet ex primo. *Tertium* dictum: Papa potest punire paganos et barbaros, saltem propter delicta quae manifeste sunt contra legem naturae ut pro sodomia. Patet, quia est iudex: ergo potest cogere ut servent legem quam profitentur. *Quartum* dictum: Pro aliis autem contra ius divinum non potest, quamvis sit iudex, quia non professi sunt illam legem, nec potest eis manifeste ostendi.

Idem tenet Augustinus de Ancona [12], ex quo accepit dominus Antoninus [13]. Idem tenet ad litteram Silvester in verbo *Papa*, § 7 [14], quod sunt simpliciter subditi Papae, et potest eos punire pro manifestis peccatis contra legem naturae, non autem si faciant contra legem divinam veterem aut novam, nec ut relinquant suos ritus etiam circa matrimonia. Sed oportet quod poena sit temporalis, non spiritualis, quia sunt extra. Et idem, inquit, potest quilibet princeps super paganos sibi subditos.

[11] ANTONINUS DE FLORENTIA, *op. cit.*, sup. nota 2.
[12] AUGUSTINUS DE ANCONA, *op. cit.*, sup. nota 1.
[13] ANTONINUS DE FLORENTIA, *op. cit.*, sup. nota 2.

mandar a algún príncipe que, para el bien de la fe y de la religión, se encargue de la conversión de los infieles y que se lo prohiba a otro, sino digo que lo que en esto es lícito al príncipe por autoridad del Papa, es también lícito por sí mismo.

Lo contrario defiende el arzobispo de Florencia [11] que establece algunas conclusiones. *Primera:* El Papa tiene autoridad sobre los paganos. Y lo prueba, porque también Cristo tiene ese poder en cuanto hombre. Es así que el Papa es el vicario de Cristo. Luego también lo tiene el Papa. El antecedente es evidente por lo que dice San Pablo: *Cristo se hizo por nosotros obediente hasta la muerte, por lo cual Dios le exaltó y le dió un nombre sobre todo nombre, a fin de que al nombre de Jesús se doble toda rodilla, en los cielos, en la tierra y en los infiernos, y toda lengua le confiese.* Y, *Se me ha concedido todo poder*, etc. Por tanto, en virtud del mérito de su muerte, Cristo tiene potestad ordinaria sobre todo el orbe. La menor se prueba porque Cristo dió a Pedro una potestad sin límite: *Apacienta mis ovejas. Segunda:* Ningún infiel puede sustraerse a la jurisdicción del Papa. Es evidente por lo dicho en la misma conclusión. *Tercera:* El Papa puede castigar a los paganos y bárbaros, al menos por los delitos que son manifiestamente contra la ley natural, como es la sodomía. Es evidente, porque el Papa es juez; luego puede obligarles a que observen la ley que reconocen. La *cuarta:* Aunque sea juez, el Papa no puede obligarles en las demás cosas que hacen contra el derecho divino, ya que no reconocen esta ley, ni se les puede demostrar con toda evidencia.

Lo mismo defiende Agustín de Ancona [12] de quien lo recibió San Antonino [13] Y lo mismo opina literalmente Silvestre Prierias [14] que son sencillamente súbditos del Papa los paganos, y puede castigarlos por los pecados manifiestos contra la ley natural, pero no si obran contra la ley divina antigua o nueva, ni tampoco con el fin de que abandonen sus ritos, incluso los que afectan al matrimonio. Pero conviene que la pena sea temporal, no espiritual, ya que están fuera de la Iglesia. Y lo mismo, dice, puede hacer cualquier príncipe sobre los paganos que son súbditos suyos.

[14] SILVESTER PRIERIAS, *op. cit.* sup. nota 3.

Sed arguitur contra ista, quia mirum est quod aliquis sit dominus quoad puniendum, et non ad ferendum leges. Papa autem, secundum hos doctores, non potest ponere aliquas leges saracenis. Item frustra data esset haec potestas Papae; nam cum pagani non cognoscant hanc potestatem, non obedient poenae temporali; et spiritualiter puniri non possunt. Item ubi est illa limitatio, quod Christus reliquit Papam in executorem legis naturae quoad paganos, et non divinae?

Et quod illa differentia quam ponunt inter ius naturae et divinum nulla sit probatur ab Apostolo (I ad Cor. 5 [9-11]) ubi primo dicit: *Scripsi vobis in epistola ne comisceamini fornicariis.* Et infra: *Si quis sit nominatus fornicator inter vos, aut avarus, aut idolis serviens,* etc. Et infra: *Quid enim mihi de his qui foris sunt iudicare?* Et Sanctus Thomas I ad Cor. super illud, *Quid enim mihi,* etc., dicit: «Praelati enim acceperunt potestatem super eos tantum qui se fidei subdiderunt» [15].

7. QUARTA CONCLUSIO: *Principes christiani non possunt inferre bellum infidelibus ratione delictorum contra naturam plus quam propter alia delicta quae non sunt contra naturam, puta propter peccatum sodomiae plus quam propter peccatum fornicationis.*

Probatur primo ut supra, quia ita fornicatio et furtum est contra ius naturale, nec habetur unde principes magis sint defensores iuris naturalis quam divini positivi. Item illi aequaliter obligantur non furari et non concubare cum masculo. Item aliqua delicta sunt graviora quam aliquod peccatum contra naturam, ut homicidium. Quare ergo propter peccatum contra naturam possunt infideles debellari, et non propter alia peccata? Et tamen est evidens quod est malum homicidium. Item sequeretur quod principes infideles possunt etiam inferre bellum christianus qui peccant contra naturam. Nec valet dicere quod christiani habent hoc tamquam abominabile, quia gravius est committere hoc

[15] S. THOMAS, *In Epistolam ad Corinthios I,* caput V, lectio III (Opera Omnia, Parisiis 1876, vol. XX, p. 656).

Pero se arguye contra estas afirmaciones que es de admirar que uno tenga poder para castigar y no para dar leyes. El Papa, según estos doctores, no puede dar ley alguna a los sarracenos. Igualmente porque en vano le habría sido conferida esta potestad al Papa, pues dado que los paganos no la reconocen, no obedecerían la pena temporal, y por otra parte, no pueden ser castigados espiritualmente. Además ¿dónde está aquella limitación en virtud de la cual Cristo dejó al Papa como ejecutor de la ley natural con respecto a los paganos, pero no de la ley divina?

Y en cuanto a la diferencia que establecen entre derecho natural y divino, se prueba que nada vale, por las palabras del Apóstol cuando dice primero: *Os escribí en mi carta que no os mezclaseis con los fornicadores.* Y después: *Si alguno es señalado como fornicario entre vosotros o avaro o idólatra* etc. Y más adelante: *¿Qué se me da a mí de juzgar a los de fuera?* Y Santo Tomás, comentando las palabras de San Pablo: *Qué se me da a mí...,* dice: «Los prelados recibieron poder solamente sobre aquellos que se les sometieron por la fe» [15].

7. CUARTA CONCLUSIÓN: *Los príncipes cristianos no pueden hacer guerra a los infieles a causa de los pecados contra naturaleza más de lo que se podría por los otros pecados que no van contra naturaleza, es decir, por el pecado de sodomía más que por el pecado de fornicación.*

Se prueba en primer lugar como antes, porque lo mismo la fornicación que el hurto van contra el derecho natural, y no se ve por qué los príncipes sean defensores del derecho natural más que del divino positivo. Igualmente están obligados ellos a no robar como a no fornicar con otros hombres. Además hay delitos que son más graves que algún pecado contra naturaleza, como el homicidio. ¿Por qué, pues, se puede hacer la guerra a los infieles a causa de un pecado contra naturaleza y no por razón de los otros pecados? Y es evidente que el homicidio es malo. Se seguiría que los príncipes infieles podrían hacer la guerra a los cristianos que pecan contra naturaleza. Y no vale decir que los cristianos tienen esto como abominable, pues es más grave cometer este

scienter quam ex ignorantia. Consequentia autem probatur, quia non habent maiorem potestatem fideles supra infideles quam e contrario infideles supra christianos. Item ad minus sequeretur quod rex Francorum posset debellare Italos, quia committunt peccatum contra naturam.

8. QUINTA CONCLUSIO: *Principes christianorum possunt inferre bellum barbaris quia vescuntur carnibus humanis et quia sacrificant homines.*

Probatur. Primum, si comedant aut sacrificent innocentes, quia possunt illos defendere ab illa iniuria, iuxta illud, *Erue eos qui ducuntur ad mortem*, etc. [Prov. 24, 11]. Confirmatur: Ipsi possunt se defendere; ergo principes possunt eos defendere. Nec valet dicere quod illi non petunt nec volunt hoc auxilium; nam licitum est defendere innocentem, etsi ipse non petat, immo etiamsi renuat, maxime quando patitur iniuriam, in qua non potest cedere iuri suo, ut est in proposito. Non enim potest quis dare alicui ius occidendi seipsum, sive ad vescendum, sive ad sacrificandum.

Et praeterea certum est quod ut plurimum tales occidentur inviti, ut pueri. Ergo licitum est defendere illos. Ergo cum revera ita sit, quod tales barbari occidunt homines innocentes, saltem ad sacrificandum, principes possunt eos bello persequi, ut cessent a tali ritu. Et dato quod sacrificarent homines nocentes ut vescerentur carnibus illorum, adhuc fit eis iniuria. Est enim quoddam ius gentium, immo naturae, quo sunt corpora defunctorum ab hac iniuria libera. Unde ratio quare barbari debellari possunt non est quia comedere carnes humanas aut sacrificare homines sit contra legem naturae, sed quia inferunt iniurias hominibus. Hoc patet ex supradictis.

Sed et Hostiensis (in cap. *Quod super his*, de voto) [16] tenet quod infideles non recognoscunt Ecclesiae dominium, et quod possunt a fidelibus licite invadi per illud (Mat. 28, [18]), *Data est mihi omnis potestas.* Si autem recognoscunt et non

[16] ENRIQUE DE SEGUSIO (Hostiensis). *In tertium Decretalium librum commentaria*, Venetiis 1581, cap. 8, n. 15, fol. 128, col. 3.

pecado con conciencia que por ignorancia. Se prueba la conclusión, porque no tienen mayor potestad los fieles sobre los infieles que los infieles sobre los cristianos. Al menos, se seguiría que el rey de los franceses podría hacer la guerra a los italianos, porque cometen pecados contra naturaleza.

8. QUINTA CONCLUSIÓN: *Los príncipes cristianos pueden hacer la guerra a los bárbaros, porque se alimentan de carne humana y sacrifican hombres.*

Se prueba. En primer lugar, si comen o sacrifican inocentes ya que pueden defenderlos de esta injusticia, conforme a aquellas palabras: *Salva a los que son conducidos a la muerte, etc.* Se confirma: ellos mismos pueden defenderse, luego los príncipes pueden defenderlos. Y no vale decir que ellos no piden ni quieren ese auxilio, pues es lícito defender al inocente, aunque él no lo pida; más aún: aunque se resista, máxime cuando padece una injusticia en la cual él no puede ceder su derecho, como sucede en el caso presente. Pues nadie puede dar a otro derecho a que le mate o a que le devore o a que le inmole en sacrificio.

Y además es cierto que en la mayoría de los casos estos tales son muertos en contra de su voluntad, como sucede con los niños. Luego es lícito defenderlos. Por tanto, como en la realidad sucede que tales bárbaros asesinan a hombres inocentes al menos para sacrificarlos, los príncipes pueden hacerles la guerra, a fin de que cesen en semejante rito. Y dado que sacrificasen a hombres malvados a fin de comer su carne, así y todo se les haría una injusticia. Porque hay un derecho de gentes, y aún más, un derecho natural, por el cual los cuerpos de los difuntos deben verse libres de semejante injuria. Por tanto la razón en virtud de la cual los bárbaros pueden ser castigados con la guerra no es porque comer carne humana o sacrificar hombres vaya contra la ley natural, sino el que infieren injurias a los hombres. Esto es evidente por lo dicho más arriba.

Sin embargo el Hostiense [16] defiende que los infieles no reconocen el dominio de la Iglesia y que por este motivo pueden lícitamente ser atacados por los cristianos conforme a las palabras de San Mateo: *Me ha sido dada toda potestad.* Pero si reconocen este poder

sunt infesti christianis, non possunt eos spoliare suis rebus. Et ratio est quia Christus potestatem suam transtulit in vicarium suum. Facit textus cum glossa (23, quaest. 7 can. *Si de rebus*) [17]. Et hoc tenet *Summa angelica* [18]. Sed Innocentius <quartus> eodem can. *Quod super his* tenet quod, nisi sint infesti, non licet, vel nisi aliter delinquunt in legem naturae [19]. Et facit pro eo textus (23, quaest. 8 can. *Dispar*) [20]. Silvester in verbo *Infidelis* § 7 sequitur Innocentium [21]. Ex quo potest argui contra Silvestrum, qui ut supra patuit, tenet quod subiciuntur Ecclesiae. Quare ergo si subiciuntur et non recognoscunt dominium, non possunt cogi ad recognoscendum, quod asserit Hostiensis et negat Innocentius?

9. SEXTA CONCLUSIO: *Si hoc solo titulo bellum inferatur barbaris, cessante hac causa, non licitum est ultra progredi, nec hac occasione aut bona eorum aut terras occupare.*

Ista patet de se, quia suppono, dato quod bellum habeat iustum titulum, non ideo qui bellum infert potest arbitrio suo hostes deturbare suis dominiis et spoliare rebus, sed quantum est necessarium ad iniurias arcendas et securitatem futuram. Unde sequitur quod, si nulla alia possit haberi ratio securitatis, nisi christianos principes constituere, hoc consequenter licitum erit quantum erit necessarium ad illum finem.

10. SEPTIMA CONCLUSIO: *Praeter hunc titulum, aliae possunt esse rationes inferendi bellum barbaris: ut puta si nollunt recipere praedicatores fidei; si receptos interfecerunt, vel aliae iustae causae belli.*

De quibus in praesenti non ago, quia non fuit nostri instituti in universum hoc disputare, sed solum de themate proposito, an scilicet liceat vesci carnibus humanis, et quid liceat adversus barbaros hac ratione.

---

[17] *Decretum Gratiani* II, 23. 7, 2. ed. Friedberg I, 951.

[18] ANGELUS DE CLAVASIO, *Summa angelica*. Roma 1519. Cfr. Primam partem n. 110.

[19] INNOCENTIUS IV, *Apparatus praeclarissimi iuris canonici illuminatoris D. Innocentii editis quae modo sunt insertae in VI lib. Decretalium et in calce repertorii sunt annotae*. Aedibus Ioannis Moylin, alias de Cambray 1525. Cfr. Primam partem, n. 166.

[20] *Decretum Gratiani* II, 23, 8, 11, ed. Friedberg, I, 955.

[21] *In tertium Decretalium librum commentaria*, cap. VIII, quod super his. De voto, fol. 128. Cfr. Primam partem, n. 166.

y no se muestran hostiles a los cristianos, no pueden ser despojados de sus bienes. Y la razón de ello es que Cristo transfirió su poder a su vicario. Lo afirma el texto con la glosa [17]. Y lo mismo defiende la *Summa angelica* [18]. Pero Inocencio IV afirma que no es lícito, a no ser que manifiesten su hostilidad o falten en algo mandado por la ley natural [19]. En su apoyo está el texto del Decreto de Graciano [20]. Silvestre sigue a Inocencio [21]. Por lo cual puede argüirse contra Silvestre, que como se hizo evidente más arriba, defiende que los infieles están sometidos a la Iglesia. ¿Por qué, entonces, si están sometidos y no reconocen este dominio, no pueden ser obligados a reconocerlo, como defiende el Hostiense y niega Inocencio?

9. SEXTA CONCLUSIÓN: *Si se hace la guerra a los bárbaros por este único motivo, al cesar no es lícito prolongarla más ni ocupar con esta ocasión sus bienes o sus territorios.*

Es evidente, porque supongo, que dado que la guerra sea justa, quien la hace no puede a su arbitrio dañar a los enemigos en sus dominios o despojarles de sus bienes, sino en tanto en cuanto sea necesario para suprimir las injusticias y alcanzar la seguridad para el futuro. De donde se sigue que si no hubiera otro modo de conseguir esta seguridad, si no fuera por intervención de los príncipes cristianos, esto sería lícito en tanto en cuanto fuese necesario para conseguir tal fin.

10. SÉPTIMA CONCLUSIÓN: *Además de este título puede haber otras razones para hacer la guerra a los bárbaros; a saber, que no quieran recibir a los predicadores de la fe; o que una vez recibidos, los asesinen y otras causas justas de guerra.*

No hablaré ahora de ellas, ya que no es intención nuestra tratar la presente cuestión extensamente, sino tan sólo el tema concreto que se ha propuesto; es decir, de si es lícito comer carne humana y qué se puede hacer contra los bárbaros por este motivo.

11. OCTAVA CONCLUSIO: *Quocumque titulo ad bellum contra barbaros procedatur, non licet ultra progredi quam si bellum susciperetur contra christianos.*

Haec patet, quia iustitia belli non ideo est quia sunt infideles, ut supra declaratum est, et patet ex sancto Thoma (2. 2, quaest. 10, art. 8). Unde sequitur quod, sicut princeps christianorum habens iustum bellum adversus alium principem christianum non statim consequitur ut possit principatum alterius tollere, ita in proposito, adversus barbaros, non statim licet spoliare illos ditionibus suis et rebus.

12. NONA CONCLUSIO: *Quocumque titulo iusto christianus princeps fiat princeps paganorum, potest eos trahere sine scandalo ad fidem christianam, et illorum ritus tollere sive contra naturam, sive quocumque modo illicitos.*

Haec patet ex prima et secunda conclusione. Nam si principes illorum populares et naturales hoc possunt, nulla est ratio quare non possint principes christiani, si sunt principes eorum. Dixi absolute, si fiant principes eorum, quia si principes fiant cum aliquibus conditionibus, non oportet. Quod si iure belli cogant saracenos, alia iure liberos, a christianis recipere christianum principem, sed ea conditione ut permittant eos vivere suis ritibus, tunc, inquam, non posset eos cogere ad tollendos ritus suos et nostros recipere, quia quantum ad hoc non essent subditi, cum non habeant potestatem nisi quam dederunt illi.

13. DECIMA CONCLUSIO: *Quantumcumque princeps christianus obtineat legitimum regnum supra paganos, non potest eos plus gravare quam alios christianos subditos suos, aut imponendo maiora tributa, aut tollendo libertatem, aut aliis huiusmodi oppressionibus.*

Haec patet, quia non habet maiorem potestatem super illos quam super alios christianos ratione infidelitatis.

14. UNDECIMA CONCLUSIO: *Talis princeps qui obtinet principatum apud illos tenetur facere leges conve-*

11. OCTAVA CONCLUSIÓN: *Cualquiera que sea el título por el cual se hace la guerra contra los bárbaros, nunca es lícito ir más allá que si se realizase la guerra contra cristianos.*

Es evidente, porque la justicia de la guerra no se fundamenta en que los enemigos sean infieles, como se ha dicho más arriba y consta por Santo Tomás. De donde se sigue que, así como un príncipe cristiano que hace una guerra justa contra otro príncipe cristiano no tiene por ello inmediatamente derecho a despojarle de su reino, así tampoco en el caso presente es lícito en la guerra contra los bárbaros despojarles sin más de sus dominios y de sus bienes.

12. NOVENA CONCLUSIÓN: *Cualquiera que sea el título justo por el que un príncipe cristiano hace la guerra a un príncipe pagano, puede sin escándalo inducir a los infieles a aceptar la fe cristiana, y puede prohibir sus ritos, ya sean estos contra naturaleza, o ya sean ilícitos de cualquier otro modo.*

Se deduce evidentemente de la primera y de la segunda conclusión. Porque si esto pueden hacerlo sus príncipes nacionales y naturales, no se ve por qué razón no puedan hacerlo los príncipes cristianos si son también sus príncipes. Dije simplemente si son príncipes suyos, ya que no sería lícito esto en el caso de que hubiesen sido nombrados príncipes con alguna condición. Porque si los sarracenos, que por lo demás son libres, fuesen obligados por los cristianos, en virtud del derecho de guerra, a aceptar a un príncipe cristiano, pero bajo la condición de que les permita vivir en su religión, entonces afirmo que no se les puede coaccionar a que, dejando sus ritos, acepten los nuestros, ya que en esta materia no son súbditos, porque no estar sujetos a otro poder que el concedido al príncipe.

13. DECIMA CONCLUSIÓN: *Por muy legítima que sea la soberanía que obtenga un príncipe cristiano sobre los paganos, no puede gravarles más que a sus súbditos cristianos, imponiéndoles mayores tributos, quitándoles la libertad, o con cualesquiera otras opresiones.* Esto es evidente, pues por motivo de infidelidad no tiene mayor potestad sobre ellos, que sobre los que son cristianos.

14 UNDÉCIMA CONCLUSIÓN: *Aquel príncipe que obtenga potestad sobre ellos estará obligado a promulgar leyes convenientes a su*

nientes eorum reipublicae, etiam in temporalibus, ita ut bona temporalia conserventur et augeantur, et non spolientur pecunia et auro.

Patet, quia tenetur curare bonum temporale reipublicae. Unde patet sequi quod in hoc non debet haberi ratio ad utilitatem aliorum subditorum, sed illius solum reipublicae. Patet quia illa respublica non est pars huius nec ordinatur ad istam. Item si proprius rex non faceret illis leges convenientes, scienter delinqueret et ageret infideliter. Sed tantum obligatur rex advena. Ergo etc. Unde sequitur quod si expedit illi reipublicae quod aurum non trahatur extra patriam, male faceret princeps hoc permittendo. Patet ex dictis. Et confirmatur. Si rex permitteret quod ex Hispania aurum auferetur in Italiam, male faceret: ergo etiam de illis, seclusa alia rationabili causa.

15. DUODECIMA CONCLUSIO: *Si expedit barbaris percutere pecuniam, male facit rex non permittendo vel prohibendo.*

Patet, quia impedit commodum reipublicae. Et in summa quidquid rex tenetur facere pro commodo suae patriae, idem tenetur facere pro barbaris quibus imperat, etiamsi antea illi non habuissent ex ignorantia vel aliunde; et quidquid tenetur facere princeps christianus qui esset indigena, etiam popularis, et illi essent christiani, tantum tenetur princeps christianus.

16. TERTIADECIMA CONCLUSIO: *Non sufficit principi bonas leges dare barbaris, sed tenetur tales ministros ponere ut observentur; et quosque ad hoc perveniatur, rex non est immunis a culpa, vel illi potius quorum consilio res administrantur.*

Et tandem quidam simili possent barbari dicere principi christiano sicut scythae dixerunt Alexandro: Si rex noster non es, quis te constituit iudicem super nos? Si autem rex noster es, tribui tuis beneficia debes, non sua adimere [11].

[22] QUINTUS CURTIUS RUFUS. *Historiarum Alexandri Magni Macedonis, libri qui supersunt.* Ed. Edmundus HEDICKE. Lipsiae, in aedibus B. G. Teubneri 1907: «Denique, si deus es, tribuere mortalibus beneficia debes, non sua eripere; sin autem homo es, id quod es, semper esse te cogita» VII, 8, 26 p. 239.

república, incluso en lo temporal, de modo que se conserven y aumenten sus bienes materiales y no sean expoliados de sus riquezas ni de su oro.

Es evidente, porque el príncipe está obligado a procurar el bien temporal de la república. De donde se sigue que en esta materia no se debe mirar a la utilidad de los otros súbditos sino solamente de aquella república. Es evidente, porque la república no forma parte de esta ni se subordina a ella. Igualmente, si el propio rey no diera leyes convenientes para sus súbditos, pecaría a conciencia y obraría arbitrariamente. Es así que lo mismo debe hacer el rey extranjero. Luego... De donde se deduce que si conviene a aquella república que el oro no salga fuera de su patria, el príncipe obraría mal permitiéndolo. Es evidente por lo dicho. Y se confirma: si el rey permitiese que el oro saliese de España hacia Italia, obraría mal. Luego lo mismo sucede con ellos, supuesto que no haya causa razonable para ello.

15. DUODÉCIMA CONCLUSIÓN: *Si conviene a los bárbaros acuñar moneda, obra mal el rey que no se lo permite o lo prohibe.*

Es claro porque impide el bien de la república. Y, en general, cuantas medidas debe tomar el rey para beneficio de su patria, esas mismas debe aplicar en favor de los bárbaros a quienes gobierna, aunque antes no disfrutasen de ellos por ignorancia o por otra causa cualquiera. Y todo lo que está obligado a realizar el príncipe cristiano que es natural del pais, incluso el elegido por el pueblo, siendo los súbditos cristianos, debe también hacerlo el príncipe cristiano extranjero.

16. DECIMOTERCERA CONCLUSIÓN: *No basta que el príncipe dé buenas leyes a los bárbaros, sino que está obligado a poner ministros a fin de que las hagan observar. Y hasta que no se llegue a esto el rey no está inmune de culpa, o al menos no lo están aquellos con cuyo consejo se gobierna el pais.*

Pues podrían los bárbaros decir al príncipe cristiano algo semejante a lo que los escitas dijeron a Alejandro: Si no eres nuestro rey, ¿quién te ha constituido en juez sobre nosotros? Y si lo eres, debes otorgar beneficios a tus súbditos y no arrebatarles lo que es suyo. [22]

17. Sed *circa primam et secundam conclusionem est considerandum* quod una conditio legis est quod sit tolerabilis et rationabilis, nec sufficit quod sit de bono obiecto. Ut omnino non est lex tolerabilis si prohiberetur periurium sub poena capitis, aut etiam simplex fornicatio. Ita in proposito, licet legitimus possit condere leges ad tollendum infidelitatem et ritus paganorum et introducendam christianitatem, oportet ut hoc fiat ratione aliqua et modo tolerabili, et sine magna violentia et gravamine subditorum. Non enim esset tolerabilis lex si statim faceret edictum ut sub poena capitis nullus coloret Mahumetum vel etiam idola, vel ut coloret Christum, vel etiam sub poena exili vel confiscatione bonorum, sed oportet primum dare operam ut instruantur et doceantur de vanitate et falsitate suae legis vel ritus, et industria trahendi sunt ad audiendam legem sanctam Christi et ingenio, ut videant probabilitatem eius et improbabilitatem alterius legis sub qua decepti vivunt. Licebit etiam aliquam vim inferre, sed moderatam, ut ritus suos relinquant, et postea poterit ferri lex de tollendis idolis, de abolendo ritu mahometico; non tamen cum magno rigore, ut sub poena capitis seu exilii, sed alia mitiori ratione. Esset enim intolerabilis lex ut homo cogeretur deserere religionem a maioribus acceptam tam atroci poena.

18. *Secundo est maxime advertendum* ut caveatur ab scandalo, non solum illorum, sed etiam aliorum. Est enim inter alia unum non exiguum argumentum christianae religionis, quod semper facit liberum cuilibet ut sit christianus, neque unquam fuit vis adhibita, sed semper actum est cum infidelibus rationibus et signis; et tolleretur quodammodo haec gloria, si inciperemus cogere homines ad recipiendum legem Christi.

19. *Tertio est notandum* exitum rei et valde considerandum. Si enim ex talibus legibus exspectatur quod revera pagani convertentur et non ficte, merito deberet fieri talis lex. Sed si e contrario timeretur quod resistent, et nihil aliud commodi

17. Pero *acerca de la primera y segunda conclusión es preciso considerar* que una condición de la ley es que sea tolerable y razonable y no basta que verse sobre un objeto bueno. Así, en modo alguno sería ley tolerable la que prohibiese el perjurio bajo pena de muerte o la simple fornicación. Así, en el caso presente, aunque el príncipe legítimo pueda promulgar leyes a fin de acabar con la infidelidad y los ritos de los paganos e introducir el cristianismo, conviene que esto lo haga razonablemente y de manera tolerable, sin gran violencia e incomodidad de los súbditos. No sería ley tolerable si inmediatemente sacase a la luz un edicto para que nadie, bajo pena de muerte, rinda culto a Mahoma o a los ídolos, o para que todos adoren a Cristo; o mandase lo mismo bajo la pena de destierro o de confiscación de bienes; sino que ante todo debe darse ocasión a que se instruyan y se les enseñe la vanidad y falsedad de su ley o de sus ritos y sean atraídos hábilmente a escuchar la ley santa de Cristo y se les muestre con ingenio, de modo que vean la conveniencia de ésta y la inconveniencia de aquella ley bajo la cual vivieron engañados. Sería también lícito coacionarles, pero con moderación, para que abandonen sus ritos, y más tarde se podría promulgar una ley sobre la destrucción de los ídolos o supresión de la religión mahometana; pero nunca con gran rigor y bajo pena de muerte o destierro, sino de manera más suave. Sería una ley intolerable aquella por la cual un hombre fuese obligado a abandonar la religión heredada de sus padres bajo un castigo tan atroz.

18. *En segundo lugar y muy principalmente es preciso advertir* que se ha de evitar el escándalo no solamente de ellos, sino también de todos los demás. Pues, entre otros, es un argumento no débil en favor de la religión cristiana el que siempre deja libertad a cada uno para que sea cristiano y nunca se empleó la violencia, sino que en toda ocasión actuó sobre los infieles con milagros y razones. Nos sería arrebatada esta gloria si comenzásemos ahora a obligar a los hombres para que acepten la ley de Cristo.

19. *En tercer lugar hay que notar* y es preciso considerar en sumo grado el resultado de estas medidas. Si de tales leyes se espera que verdaderamente los paganos se conviertan y no sólo en apariencia, con razón ha de aplicarse. Pero si, por el contrario,

sequetur nisi persecutio illorum, confiscatio bonorum aut aliquid tale, et maius odium incendetur ad christianam religionem, non debet talis lex fieri, etiamsi Pa... deberet esse utilis, quia lex respicit bonum commune. Et quia difficile est vitare haec inconvenientia vel alia talia, ideo satius est servare consuetudinem Ecclesiae, quae nunquam cogit infideles ad fidem, dum tamen intelligamus hoc non observari eo quod non liceat de per se, sed quia non expediat, iuxta consilium Apostoli. *Omnia licent, sed non omnia expediunt* [I Cor. 6, 12]. Sed certe, ut dictum est, si sine scandalo ad simplex praeceptum principis omnes pagani libenter essent relicturi ritus suos, non video quare rex non posset tale edictum proponere.

20. Contra Antoninum, Silvestrem, Augustinum de Ancona arguitur et contra Innocentium, quia vel Ecclesia habet dominium super infideles, aut non. Si secundum, ergo nec propter delicta potest eos punire, quantumcumque sint contra naturam. Si habet dominium, ergo si hoc nolunt recognoscere, poterit eos invadere sine alia causa, etiamsi non habeant alia delicta. Et sic simpliciter Ecclesia poterit occupare omnes terras infidelium; et sic non est opus quaerere occasiones delictorum contra naturam. Et per consequens melius dixit Hostiensis quam Innocentius et sequaces.

Confirmatur. Quia postquam iam commiserunt peccata contra naturam, <et> Papa vult illos punire, vel tenentur acceptare hanc poenam, vel non. Si secundum, ergo nec Papa potest eos punire. Si tenetur, est contra supradictos doctores, cum hoc sit iuris positivi, qui dicunt quod non possunt puniri quia non possunt convinci, cum hoc ius, scilicet quod Papa est vicarius Christi Dei, sit supernaturale et non potest probari ratione aliqua naturali, sicut non potest probari quod Deus factus est homo. Mirum est quod infideles magis teneantur ad unum quam ad alium, et quod possint puniri quia non receperunt Papam, et non quia

se teme que han de hacer resistencia y no ha de seguirse ningún bien de ello, sino la persecución de los infieles, la confiscación de bienes u otras cosas semejantes, y se ha de encender un mayor odio contra la religión cristiana, no debe promulgarse semejante ley, aunque fuese útil para algunos, porque la ley debe mirar al bien común. Y como es difícil evitar todos estos inconvenientes u otros semejantes, lo mejor es continuar en la costumbre de la Iglesia, la cual nunca obliga a los paganos a que abracen la fe siempre que entendamos que estas leyes no se promulgan no porque en sí mismas no sean lícitas, sino porque no son convenientes, según la sentencia del Apóstol: *Todo me es lícito, pero no todo conviene.* Pero es cierto, como queda dicho, que si sin escándalo, por un simple mandato del príncipe, todos los paganos abandonasen libremente sus ritos, no veo por qué el rey no pueda promulgar tal mandato.

20. Contra Antonino, Silvestre, Agustín de Ancona e incluso Inocencio, se arguye que la Iglesia o tiene dominio sobre los infieles o no lo tiene. Si no lo tiene, no puede castigarlos ni siquiera por sus delitos, por muy contra naturaleza que sean. Si tiene dominio y ellos no quieren reconocerlo, puede castigarlos sin que haya ninguna otra causa, incluso aunque no hayan cometido ningún delito. Y de este modo la Iglesia podría, sin más, ocupar todas las tierras de los infieles, y entonces no sería preciso buscar la ocasión de los pecados contra naturaleza. Consiguientemente, el Hostiense habló más acertadamente que Inocencio y sus seguidores.

Se confirma, porque, una vez cometidos los pecados contra naturaleza, el Papa puede castigarlos, y entonces están los infieles obligados a aceptar este castigo o no lo están. Si no están obligados, se sigue que el Papa no puede castigarlos. Si están obligados, entonces la conclusión se vuelve contra los doctores citados, ya que se trata de un derecho divino positivo, y ellos dicen que en tal caso no se les puede castigar, porque no puede convencérseles, y es que, en efecto, este derecho, es decir, que el Papa es vicario de Cristo, es sobrenatural y no puede demostrarse por prueba alguna natural, como no puede demostrarse que Dios se hizo hombre. Es admirable que los infieles sean obligados a aceptar una de estas verdades más que la otra y que no se les pueda castigar

non receperunt Christum. Prout isti facentur, non possunt puniri.

Item si ratio eorum est quod non possunt convinci de his quae sunt fidei, ideo non possunt puniri pro illis: contra immo falsum est, nam possunt convinci. Non enim dicitur convinci aliquis quia fiat ei evidens aliquid, sed quia non possunt probabiliter respondere. Et non excusantur ignorantia. Et ita convincuntur infideles quod fides christiana est vera.

Item cum dicunt quod possunt puniri pro peccatis contra naturam, vel peccatum contra naturam intelligunt peccatum solum contra ordinem et inclinationem naturae, ut sodomia, esus carnium humanarum, vel generaliter contra legem naturae. Si primum, contra ita bene possunt convinci quod homicidium est malum vel periurium sicut sodomia, immo clarius. Si autem generaliter pro peccato contra legem naturae, tunc est mera calumnia et fraus ad persequendum infideles. Nam certum est quod inter fideles semper sunt aliqua peccata etiam permissa contra legem naturae, ut fornicatio vel usura. Et sic non est opus tanta examinatione, sed absolute dicere quod licet bello persequi omnes infideles. Et mirum est quod fornicatio sit permissa inter christianos, et tamen quod propter fornicationem infidelium liceat occupare terras eorum. Nihil est solidi fundamenti in hac opinione. Finis.

por no recibir a Cristo y sí por no recibir al Papa. En la medida en que confiesen estas verdades, no pueden ser castigados.

Igualmente, si la razón que ellos aducen es que los infieles no pueden ser convencidos de las cosas tocantes a la fe, por lo cual no pueden ser castigados, hay que decir, en contrario, que esto es falso, pues puede convencérseles. Porque no se dice que se ha convencido a alguien cuando se le demuestra que algo es evidente, sino cuando no pueden responder con alguna probabilidad y la ignorancia no les excusa. De este modo pueden ser convencidos los infieles de que la fe cristiana es verdadera.

Igualmente, cuando dicen que puede castigarse a los infieles a causa de sus pecados contra naturaleza, se les responde que o bien entienden como pecados contra naturaleza los que son contra el orden e inclinación de la naturaleza, como la sodomía o el comer carne humana, o bien entienden por ellos todo pecado que va en general contra la ley natural. Si lo entienden del primer modo, hay que replicarles que los infieles pueden ser convencidos tan fácilmente de que el homicidio o el perjurio es malo como de que lo es la sodomía, e incluso aún con más claridad. Si lo entienden de modo general, como pecado contra la ley natural, entonces sería una mera calumnia y fraude para perseguir a los infieles, pues es cierto que entre los mismos cristianos siempre hay ciertos pecados permitidos que van contra la ley natural, como la fornicación o la usura. Y entonces no harían falta tantas sutilezas, sino que bastaría decir simplemente que es lícito perseguir a todos los infieles. Porque es de admirar que la fornicación esté permitida entre los cristianos y, sin embargo, precisamente a causa de la fornicación de los infieles sea lícito ocupar sus tierras. No hay ningún fundamento sólido para esta opinión. Fin.

TERTIA PARS

QUID POSSINT VEL EPISCOPI VEL ECCLESIA ERGA BARBAROS IN SPIRITUALIBUS ET IN SPECTANTIBUS AD RELIGIONEM

PARTE TERCERA

QUE POTESTAD TIENEN LOS OBISPOS O LA IGLESIA SOBRE LOS BARBAROS EN LO QUE PERTENECE A LA CONCIENCIA Y A LAS CREENCIAS RELIGIOSAS

ARTICULUS I [VIII]

UTRUM INFIDELES COMPELLENDI SINT AD FIDEM

1. Respondet sanctus Thomas, posita distinctione infidelium. Quidam enim nunquam susceperunt fidem; quidam vero aliquando ipsam tenuerunt. Tunc poni tres conclusiones. Prima: Infideles qui nunquam susceperunt fidem, non sunt aliquo modo compellendi ad fidem, quia hoc est voluntarium, et Deus posuit hominem in manu consilii sui.

Secunda conclusio: Infideles qui nunquam susceperunt fidem, possunt compelli ne blasphement Christum aut eius fidem, et ne inferant damna christianis.

Tertia conclusio: Infideles qui fidem susceperunt, possunt compelli ad tenendum fidem quam aliquando receperunt minis, poenis et tormentis. Vide litteram.

2. Quaestio ista est moralis et pro principibus utilis. Et est sententia sancti Thomae, quod principes non possunt compellere infideles ad fidem nec terroribus nec minis. Hanc materiam tractant omnes theologi in quarto *Sententiarum*, dist. 4 [1]; et Durandus ibi, quaest. 6 [2], tenet cum sancto Thoma, et Richardus, dist. 6 [3]. Et in iure canonico hoc videtur determinatum, ut <liber> extra, de baptismo et

[1] *Sententiarum libri quatuor*, lib. IV. dist.IV: «Quod alii suscipiunt sacramentum et rem, alii sacramentum et non rem, alii rem et non sacramentum» in Petri Lombardi *Opera omnia* (PL. 192, 846-850).

[2] DURANDUS A SANCTO PORTIANO, *Decisionum super quattuor libros sententiarum*. Lugduni, 1533.

ARTICULO I (VIII)

SI SE PUEDE OBLIGAR A LOS INFIELES A CONVERTIRSE

1. Opina Santo Tomás que hay que distinguir varias clases de infieles. Pues unos jamás habrán oído hablar de la religión cristiana, mientras que otros incluso pueden haber pertenecido a ella. Por tanto en sus tres conclusiones se define así:

Primera conclusión: los infieles que nunca hayan tenido la fe cristiana, de ningún modo pueden ser obligados a aceptarla, pues tal cosa es voluntaria, y Dios ha dejado al hombre entregado a su propia deliberación.

Segunda conclusión: los infieles que nunca han acatado a Dios, pueden ser obligados a no maldecir de Cristo ni de su religión, y a no lastimar a los creyentes de Cristo.

Tercera conclusión: los infieles que hayan acatado alguna vez la fe, pueden ser obligados, mediante amenazas, castigos y medidas de seguridad, a mantenerse en la Iglesia. Léase el texto comentado.

2. Esta cuestión tiene alcance moral, mas interesa también a los gobernantes civiles. Pues Santo Tomás, al estudiar esta materia que todos los teólogos analizan en los Comentarios de Lombardo [1], donde Durando [2] y Ricardo [3] coinciden con aquél, afirma que los gobernantes civiles nunca pueden ser quienes empleen amenazas o represalias para hacer cristianos a los in-

[3] RICARDUS A MEDIAVILLA, *Quaestiones solidissimae super tertium et quartum sententiarum*. Venetiis, 1509. Liber quartus, Distinctio sexta, «Quibus liceat baptizare», fol. 24, 2.ª, 29, 2.ª

eius effect, cap. *Maiores* [4], ubi dicitur quod iudaei et infideles non compellantur ad fidem suscipiendam. Item, 45 dist., cap. *Qui sincera* [5] dicitur quod infideles blandimentis sunt inducendi potius quam terroribus. Et in cap. *Maiores* narratur quod Sigibutus princeps cogerat iudaeos ad fidem, et ibi laudatur eius intentio et etiam de fide; sed non laudatur factum illius, immo improbatur quod coegerit iudaeos aut saracenos ad fidem.

3. Nihilominus tamen potest revocari in dubium an liceat illos compellere. Pro quo est notandum quod infideles quidam sunt subiecti principibus christianorum et christianis; quidam autem non sunt talibus subiecti. Nunc loquimur de primis, et postea de aliis. Quaeritur ergo primo de infidelibus subiectis christianis, an hoc scilicet quod non compellantur ad fidem suscipiendam sit de iure divino. Videtur enim quod sit prohibitum de iure humano, quia Sigibutus reprehenditur in loco citato. Nam libenter debet homo venire ad fidem quia, *Hilarem datorem diligit Dominus Deus* (II Cor. 9, 7). Item, quia non est ratio quare ius humanum motum fuerit ad prohibendum illud. Nec videtur prohibitum iure divino, quia in toto evangelio non est aliquis locus prohibens infideles ad fidem compelli, nec in alio loco, quia non adducitur aliqua auctoritas sacrae scripture in illo capitulo *Maiores*, et etiam sanctus Thomas et doctores qui hoc tenet, attulissent illam. Sed potius ratione humana agunt, sicut Durandus qui ratione probat illud sic: Deus dedit homini rationem per quam regularetur et ordinaretur seu gubernaretur. Unde homines non possunt obligari nisi ad id quod ratione consequi possunt; et si aliquid ratione non posset aliquo modo consequi, praecepta divina non obligant ad illud. Et sic isti insulani, quodammodo bestiales et incapaces doctrinae, non obligantur nisi ad ea quae possunt capere ratione naturali. Sed sola ratione non potest attingi fides christiana, nec potest reddi ratio

[4] *Decretalia Gregorii IX*, 3, 43, 3 (ed. Friedberg II, 644-646).
[5] *Decretum Gratiani* I, 45, 3 (ed. Friedberg I, 160).

fieles. El derecho canónico [4] sostiene prácticamente esta doctrina, como cuando ordena que ni los judíos ni los infieles sean bautizados a la fuerza, o cuando recomienda que los ateos han de ser atraídos mejor con paciencia que con violencias [5]. En otro sitio consta que el rey Sisebuto había obligado a los judíos a bautizarse, y se alaba en ello su buena intención y su profunda fe, pero no su conducta, merecedora de reproche por obligar a judíos o a mahometanos a fingirse conversos.

3. No obstante conviene meditar si será en algún caso lícito obligarles en tales circunstancias. Pues si bien muchos infieles no son súbditos de gobernantes y de países cristianos, otros sí lo son, y se podría imaginar que no están en condiciones idénticas en ambos casos.

En primer lugar, en cuanto a los infieles súbditos de países cristianos, hay que examinar si el derecho divino impide que sean obligados a adscribirse a la fe cristiana. Pues desde luego el derecho canónico lo impide, como se ve en el incidente reprochado al rey Sisebuto. El hombre debe venir a la creencia cristiana sólo movido de su gusto, como dice San Pablo, *el Señor Dios ama a quien se entrega generosa y gustosamente*. Además, no se ve razón alguna que incite al derecho humano a prohibir la ausencia de fe religiosa.

Pero no parece prohibido por el derecho divino, puesto que en ningún sitio del evangelio ni en ninguna otra parte se prohibe que los infieles sean obligados a convertirse, ya que no se aduce ninguna autoridad de la Sagrada Escritura en aquel texto de las Decretales, pues lo hubieran citado Santo Tomás y los demás autores partidarios de esta tesis. Estos utilizan un argumento meramente racional, del que es ejemplo Durando al argumentar del modo siguiente: Dios ha dado al hombre una capacidad racional que le regule, oriente y discipline. Por tanto los hombres no pueden ser obligados sino a aquellas cosas que se puedan conocer mediante la razón. Por donde los mandamientos divinos no les obligan si de ningún modo no pueden entenderlos racionalmente.

Y así estos isleños, por tantos modos atrasados e incapaces de total discreción, no están obligados a más de lo que su natural

ita faciliter quare lex christianorum est melior quam lex iudaeorum vel saracenorum. Igitur, etc. Et communiter alii doctores probant illud eadem ratione. Restat ergo dicere quod est prohibitum de iure naturali non posse infideles compelli ad fidem suscipiendam.

Dubitatur tamen, an liceat illos compellere ad fidem suscipiendam. Et videtur quod sic, quia ut in Secunda Secundae, quaest. 93, art. 1, disputando an lex civilis habeat solum reddere homines pacificos et ponere pacem inter cives, an etiam cum hoc debeat intendere homines esse bonos, determinavimus quod intentio principis condentis legem est et debet esse facere homines bonos. Et probavimus, quia sicut lex divina intendit homines facere felices felicitate supernaturali, ita lex humana intendit facere homines felices felicitate humana et ad beatitudinem humanam illos perducere, sicut lex divina nititur eos ad beatitudinem aeternam ducere. Sed illud non potest facere nisi faciat hominem bonum; nam nemo cum vitiis potest esse felix humana felicitate. Ergo non excedit facultatem principis compellere infideles ad fidem suscipiendam per quam reddantur boni. Consequentia patet, quia possemus iure et lege cogere infirmum corporalem ut recipiat medicinam per quam consequetur salutem corporalem. Quare ergo non possunt cogi infideles seu infirmi spirituales ad illud?

Propter hanc rationem Scotus in 4, dist. 4, quaest. 9 [6], dicit quod revera non videtur ei quin infideles adulti possint cogi ad suscipiendam fidem, adhibita tamen diligentia ne sequantur scandala aut recidicium ad infidelitatem. Et probat ex facto praedicti Sigibuti. Et Gabriel in 4, dist. 4, quaest. unica [7] relinquit hanc opinionem tamquam probabilem. Ergo licet facere illud.

4. Ad hoc dico: primo, quod profecto credo quod opinio

[6] IOANNES DUNS SCOTO, *Quaestiones quarti voluminum scripti Oxoniensis super Sententias*. Venetiis, 1680, lib. IV, dist. 4, quaest. 9, fol. 99-100 (cfr. Primam partem. n. 162).

[7] GABRIEL BIEL, *Collectorium in tertium librum et in quartum Sententiarum*. Lugduni, 1532, Liber IIII, distinctio IIII, quaestio II, nota 4 (caret foliorum numeris).

entender les determina. Por otra parte la fe cristiana no puede ser captada con el uso de la mera razón natural, pues ésta no llega a discernir fácilmente en qué sea preferible la fe cristiana a la mosaica o a la islámica. Habitualmente otros teólogos defienden esa tesis con los mismos argumentos. Queda por estudiar si está prohibido por el derecho natural obligar a los infieles a convertirse.

Sin embargo se discute si se les puede obligar a convertirse. Y parece que sí, pues Santo Tomás al estudiar si las leyes del Estado deben limitarse a fomentar la convivencia y a solucionar pacíficamente los conflictos entre ciudadanos, o si también debe tratar de hacerlos mejores, nos enseña que el propósito del legislador es y debe ser tratar de que los hombres sean buenos. Argumentando que, así como la ley divina pretende que los hombres sean felices alcanzando una felicidad sobrenatural, también la ley humana debe intentar que los hombres sean felices alcanzando una felicidad natural, y llevarlos a un bienestar humano, de la misma manera que la ley divina les incita a una felicidad eterna. Pero aquello no puede hacerse si no se fomenta la virtud en los hombres, pues nadie puede ser feliz, humanamente hablando, si está dominado por el vicio. Por tanto los gobernantes no abusan de su autoridad, cuando obligan a los infieles a recibir la fe que les convertirá en buenos. Es correcta tal argumentación, porque también la legalidad y la justicia nos permitirían obligar a un enfermo a tomar la medicina capaz de hacerle recobrar la salud. ¿Por qué no podrán ser obligados a convertirse los infieles, que al fin y al cabo son unos enfermos del alma?

Por este motivo Escoto [6] dice que realmente no parece que exista razón en contra para que los infieles adultos sean obligados a recibir la fe, mas teniendo cuidado de que no se produzcan escándalos ni apostasías. Y se apoya en el ejemplo del citado Sisebuto. Y Gabriel Biel [7] atribuye mayor probabilidad a esta tesis que a la opuesta. Luego parece lícito hacerlo.

4. Con relación a esta tesis afirmo: primero, que parece

Doctoris Subtilis est vera; et dico quod non est prohibitum iure divino positivo quin cogatur, nec est aliqua auctoritas in tota Biblia, nec aliqua ratio naturalis potest ostendere oppositum. Quia si aliqua esset, maxime illa domini Durandi; sed illa non, nam nego quod non possit ratione naturali ostendi legem nostram esse meliorem. Et possumus negare consequentiam, quia licet ratione naturali non possit illud consequi, tenentur tamen insequi rationem a Deo revelatam. Sed dico quod valde verisimile est et rationi naturali conforme quod potius credendum est legi christianorum quam iudaeorum aut saracenorum, et quod irrationabilius agunt saraceni credentes potius suae sectae quam fidei christianae, qui supposito quod isti recipiant prophetas, potest eis ratione humana ostendi quod non possunt bene intelligere hebdomadas Danielis et alias prophetias de Christo, nisi secundum quod christiani intelligunt eas. Et iudaei possunt convinci ratione naturali quod Christo est credendum, quia illimet dixerunt de illo: *Hic homo multa signa facit* [Io. 11, 47]. Et saraceni quoque possunt convinci ad illud, quia ipsimet dicunt de nobis quod corrumpimus legem Christi quam ipse bonam nvbis relinquit. Quibus dicendum est quod ostendant historiam quando christiani corrumpunt legem Christi; quam cum non possint dare, compellentur ratione naturali ad tenendum legem nostram pro bona. Nec valet dicere, sicut aliqui dicunt, quod fit iniuria infidelibus quando principes eos compellunt, quia ut dicunt, non sunt facienda mala ut inde eveniant bona, [Rom. 3, 8] quia non licet aliquem ponere in carcere quia vult committere fornicationem ne illam committat; nam illud revocatur in dubium, scilicet an fiat iniuria, et an sit malum cogere illos ad fidem. Et dico quod non est malum, sed de se est bonum et licitum quod principes minis et terroribus et verberibus compellant infideles ad fidem suscipiendam, tenendam et defendendam.

verdadera la opinión de Escoto, puesto que el derecho divino positivo no prohibe que sea obligado nadie, ni se puede alegar texto alguno de toda la Biblia ni argumentación filosófica alguna, que demuestre lo contrario. Porque si hubiese alguna, sería la desarrollada por Durando. Pero ésta no es válida porque se puede negar la posibilidad de demostrar racionalmente que nuestra creencia religiosa es mejor que las demás. Incluso el argumento sería irrelevante, porque aunque la razón natural no pudiera demostrar la superioridad de la fe cristiana, todo ser humano tiene el deber de seguir a la razón revelada por Dios. Pero afirmo que es muy verosímil y conforme a la razón natural creer la religión cristiana antes que la talmúdica o la musulmana, y con menos razón obran los sarracenos al creer en su fe que si creyeran en la cristiana; puesto que con tal que admitan la exactitud del testimonio de los Profetas, su razón puede mostrarles que no pueden comprender bien las profecías de las semanas de Daniel, así como otras referentes a la figura de Cristo, si no las entienden tal como los cristianos lo hacen. Por su parte los judíos pueden convencerse razonablemente de la divinidad de Cristo, puesto que ellos mismos dijeron de él: «Este hombre hace muchos prodigios». Esta misma convicción sería accesible a los musulmanes, puesto que ellos mismos dicen de nosotros que hemos corrompido la ley de Cristo que él nos dejó buena y pura. A los que habría que decir que demuestren históricamente cuándo los cristianos han corrompido la ley de Cristo. Y como no podrán demostrarlo, se verán obligados en virtud de la razón natural a aceptar nuestra religión como verdadera.

Ni vale decir, como algunos dicen, que se haría injusticia a los infieles cuando los gobernantes les obligan a convertirse, ya que como dicen no se debe hacer una cosa mala para conseguir un resultado bueno, como sería el caso de encarcelar a un hombre que tiene deseo de fornicar para así impedir su pecado. Pues el problema que se plantea es si se les hace injusticia y si es malo coaccionarlos a convertirse, y yo digo que no es malo, sino de suyo bueno y lícito, que los gobernantes obliguen con sanciones, amenazas y castigos a los infieles a que reciban la fe cristiana, que la conserven y la defiendan.

5. Dico secundo, quod absolute loquendo, sicut dicit sanctus Thomas, dicendum est quod non sunt cogendi. Nec hoc repugnat statim dictis, quia *multa licent quae non expediunt*, ut dicit Apostolus [I Cor. 6, 12]. Unde quamvis liceat eos compellere, non tamen expedit, quia vergeret, ut inquit Richardus [8], in deteriorem exitum. Unde quamvis rex habeat auctoritatem condendi legem quod meretrices et scorta non maneant in civitatibus, tamen quia non expedit, nam illa posita omnia turbarentur libidinibus, ideo male faceret qui talem legem poneret.

Sed quod vergat in detrimentum compellere infideles ad fidem patet. Primo, quia si deberent cogi, nesciret rex an vere recipiant legem Christi, quamvis ore dicant se christianos, nam fides est in corde. Nec sufficit eos baptizare, quia nullus homo potest scire an intendat recipere baptismum qui ad illum accedit.

Item secundo, quia si cogerentur minis, non est verisimile quod agerent fideliter, nam timore poenarum ducti, ficte facerent ea quae sunt christianorum et non pie. Item, esset scandalum aliorum christianorum, nam crederent infideles quod omnes christiani coactionibus venerunt ad fidem, quod falsum est, nam sponte et sine violentia venit tempore Apostolorum totus orbis ad fidem Christi, antequam aliquis princeps veniret ad fidem et compelleret aliquos ad fidem Christi.

Tertio, patet experientia. Nescio tamen an bene factum sit nostris temporibus quod compulsi sunt saraceni ad fidem, sic quod praecipiebatur ur converterentur, aut recederent ab Hispania et saepe convertebantur sponte, et inde multi sunt mali christiani. Verum est quod ego non dubito nisi quod si tota una civitas, ut Constantinopolis, converteretur ad fidem, et solum remanerent triginta aut quadraginta homines qui nollent converti, quod tunc isti possunt compelli et puniri ut convertantur, quia certum est quod tales possunt compelli, nam tenentur obedire maiori parti communitatis. Item, non

---

RICARDUS DE MEDIAVILLA (cfr. op. et loc. cit. sup. n. 3).

5. En segundo lugar afirmo que hablando estrictamente tiene razón Santo Tomás cuando dice que no han de ser obligados. Pero ello no se contradice con lo anterior, puesto que hay muchas cosas lícitas que no son convenientes, según doctrina de San Pablo. Por tanto, aunque sea lícito obligarles, no conviene hacerlo, porque tal medio frustraría, como dice Ricardo [8], la evolución posterior. Similarmente aunque el gobernante tenga autoridad para promulgar una ley que prohiba a las mujeres públicas establecerse en las ciudades, sin embargo no obraría con acierto al dar semejante ley ya que provocaría peores anormalidades en vicios tan arraigados. En todo caso es evidente que es peor obligar a los infieles a convertirse. Primero, porque si hubiera que obligarles el gobernante no sabría si realmente recibían la religión cristiana, aunque lo confesaran así: pues la fe anida en el alma. No basta con bautizarlos pues nadie puede saber si aquel que se acerca al bautismo quiere recibirlo.

Pero además, si fuesen conminados bajo graves sanciones, no es verosímil que iban a obrar sinceramente, sino que obligados por el miedo a las represiones, fingirían hacer las ceremonias propias de los cristianos, pero sin sentirlas espiritualmente. Sería también en escándalo de los demás cristianos, pues creerían los infieles que todos los cristianos habían sido coaccionados a convertirse, lo cual es falso, pues desde la predicación de los Apóstoles vino a la fe todo el mundo espontáneamente y sin violencia, antes de que ningún gobernante se convirtiese y obligase a otros a convertirse.

En tercer lugar lo demuestra la experiencia. Dudo que se haya hecho bien, en nuestros días, en obligar a los musulmanes a hacerse cristianos de la manera que se les ordenó convertirse o marcharse de España, por lo cual muchos espontáneamente afirmaban que se convertían, pero son desde entonces malos cristianos. Verdad es que yo no dudo que si toda una ciudad como Constantinopla se convirtiese y sólo quedasen trienta o cuarenta hombres que no quisiesen hacerlo, entonces éstos podrían ser obligados y coaccionados a convertirse. Y es cierto que se les puede obligar pues deben obedecer a la mayor parte de la comunidad. No me cabe duda alguna de que si el Sultán se

dubito quin si turcus convertatur ad fidem, posset punire subditos suos et compellere ad suscipiendam fidem Christi. Item, si una communitas aut respublica quoad maiorem partem vellet recipere fidem Christi sic quod centum aut pauci plures nollent, non est dubium quin maior pars posset eos cogere ad fidem. Haec tamen intelligatis, dummodo non vergat in deteriorem exitum, id est ne sequatur simulatio aut maius malum. Si ergo turca licite posset compellere subditos suos, et communitas etiam minorem partem ut ad fidem Christi convertantur: ergo a fortiori liceret principi christiano cogere omnes infideles sibi subditos ad fidem.

6. Sed ad primam conclusionem sancti Thomae, cui videntur ista contradicere, dicendum est quod illa est vera simpliciter loquendo. Unde in materia morali, qualis ista est, id cuius oppositum non contingit, dicitur simpliciter tale, quia regulae morales non debent esse de possibilibus, sed de his quae contingunt. Et quia ut in pluribus loquendo non possunt cogi infideles sine scandalo aut gravi iactura, ideo simpliciter respondet santus Thomas quod non sunt cogendi; et rectius quam Doctor Subtilis, quia quamvis scandalis seclusis et servatis cautelis, ut inquit Scotus [9], possunt cogi, et optime factum esset eos compellere cum non sit prohibitum, tamen difficile est non perturbare omnia, sicut de meretricibus dictum est. Absolute ergo et simpliciter loquendo respondendum est quod non possunt compelli ad fidem tales infideles, quia humanitus et ut in plurimum non potest coerceri scandalum quod posset sequi quin vergat in deteriorem exitum.

7. Dubitatur tamen an tales infideles possint cogi ad observationem legis naturae; v. g., est provisum in lege saracenorum quod possunt habere plures uxores vel sacrificare pueros. Si compellantur ad legem naturae, tollitur eis illa lex. Videtur ergo quod non possunt compelli.

Ad hoc dico quod possunt compelli ad observantiam

[9] IOANNES DUNS SCOTUS cfr. sup. loc. cit. n. 6.

convirtiese podría coaccionar y obligar a sus súbditos a recibir la fe cristiana. Siempre que una colectividad o un Estado quisiera mayoritariamente recibir la fe cristiana, con excepción de un centenar o un número semejante, indudablemente tal mayoría podría obligar a los restantes a profesar tal religión. Sin embargo esto debe entenderse de forma que no comprometa el éxito posterior, o sea, que no lleve consigo posibilidades de simulación o males mayores.

Luego si el Sultán puede lícitamente obligar a sus súbditos a convertirse a la fe cristiana, o si la comunidad política puede incluso obligar a ello a una reducida minoría, tanto más razonablemente podrá un gobernante cristiano obligar a creer en su fe a todos los infieles que sean súbditos suyos.

6. Respecto de la primera conclusión de Santo Tomás, que aparentemente contradice a ésta, hay que decir que es verdadera hablando en general. Pues en materia moral, como es ésta, se admite generalizar sobre circunstancias cuyas hipótesis contrarias no se realiza, puesto que las reglas morales no deben ocuparse de meras posibilidades sino de aquellas cosas que realmente ocurran. Y como quiera que analizando algunos casos concretos no puedan ser obligados los infieles sin escándalo o grave riesgo, por eso contesta Santo Tomás que en general no se les debe obligar; y con mayor prudencia que el doctor sutil, pues si bien sería posible hacerlo eliminando los escándalos y manteniendo las precauciones convenientes como dice Escoto [9], e incluso sería perfecto obligarles, dado que no está prohibido, sin embargo es difícil no transformarlo todo, como ya se dijo al referirse a las mujeres públicas. Hablando tanto en general como en particular hay que responder que tales infieles no pueden ser obligados a convertirse, pues humanamente y por lo común no se puede evitar que el escándalo, que podría seguirse, degenere en consecuencias peores.

7. Sin embargo, se duda de si tales infieles pueden ser obligados a observar la ley natural; por ejemplo, está admitido en el derecho musulmán que se puedan tener varias esposas o exponer a los hijos. Si se les obliga a cumplir la ley natural, se les quita su propia ley. Luego parece que no puede obligárseles.

A esto respondo que pueden ser obligados a cumplir la ley

legis naturae, et potest imperator etiam non subditum suum defendere ne occidatur iniuste. Scriptura enim dicit, *Eripe eos qui ducuntur ad mortem* [Prov. 24, 11]. Et sic posset imperator iuste ducere bellum contra turcam, si turca permitteret innocentes in suis terris occidi. Et sic potest princeps prohibere suis subditis a fortiori illud, scilicet ut observent legem naturae, etiamsi sit contra legem ipsorum infidelium subditorum, dummodo non sequantur maiora mala inde, quia tunc cessandum esset; nam non expediret, quamvis liceret et posset fieri.

8. Circa tertiam conclusionem est dubium: an catechumeni, nominibus iam datis, possint compelli ad fidem, si postea nollent observare fidem.

Ad hoc est dicendum sicut de haereticis, quod possunt compelli ad fidem, et sunt compellendi, nisi vergat in deteriorem exitum, ut in aliis quoque dictum est.

9. Secundo dubitatur circa eandem conclusionem: an filii christianorum possint compelli ad fidem et sint compellendi; v. g., parentes non baptizaverunt puerum, cui postea cum venit ad usum rationis, dicunt: tu non es baptizatus. An si nollet baptizari, possit compelli.

Ad hoc dico quod sunt compellendi, quia Ecclesia non perdidit ius suum circa illum puerum, postquam est filius christianorum, quantumcumque parentes eorum apostataverint a fide.

10. Dubitatur tertio circa eandem conclusionem: an pueri christiani baptizati, dum veniunt ad annos discretionis, sint interrogandi, ut dicit Erasmus [10], an velint recipere fidem, ita quod sint permittendi in sua libertate. Hoc videtur bonum quibusdam grammaticis.

Ad hoc dico quod sunt compellendi, et non sunt permittendi in sua libertate. Et dicere oppositum, ut isti grammatici dicunt, est favere haereticis, et est pessime dictum. Sed

[10] DESIDERIUS ERASMUS, *Symbolum sive Catechismus personae, catechumenus et catechista*, en «Opera Omnia». Lugduni Batavorum, 1704, vol. V, vol. 1133-1196; *Ecclesiastes sive concionator evangelicus*, vol. V, col. 769-111;

natural, y puede el emperador defender incluso a los que no son sus súbditos para que no sean muertos injustamentes. Pues la Escritura dice: «Salva a los que son conducidos a la muerte». Y así puede el emperador hacer justamente la guerra al Sultán, si los turcos permitiesen la muerte de inocentes en sus territorios. Con mayor razón podrá un gobernante obligar a sus súbditos a guardar los mandamientos de la ley natural, aunque vaya contra el derecho de estos súbditos infieles, con tal que de ello no se sigan daños mayores, pues entonces sería preferible dejarlos, al no ser conveniente hacerlo a pesar de ser lícito y poderse hacer.

8. En cuanto a la tercera conclusión surge la duda de si pueden ser obligados los catecúmenos, que ya han recibido nombres cristianos, a abrazar la fe, si después no quisieran acatarla.

Sobre esto hay que decir igual que sobre los herejes que pueden ser y son obligados a abrazar la fe, a no ser que ello produzca mayores males como se dijo ya ántes.

9. Sobre esta conclusión surge una segunda duda: si los hijos de los cristianos pueden y deben ser obligados a bautizarse. Por ejemplo, si los padres no bautizaron al hijo y cuando más tarde llega a tener uso de razón le dicen: Tú no estás bautizado: ¿Puede obligársele si no quiere bautizarse?

Mi opinión es que se les debe obligar, puesto que la Iglesia no ha perdido su derecho sobre aquel niño, una vez que es hijo de cristianos, y aunque sus padres hayan apostatado de la fe.

10. Sobre la misma conclusión hay una tercera duda: si los niños cristianos bautizados, una vez llegados al uso de la razón, han de ser preguntados, como dice Erasmo [10], si quieren recibir la fe, de forma que esta decisión debe ser dejada a su albedrío. Lo cual parece aceptable a algunos eruditos.

Es mi opinión que se les debe obligar y que no se les debe dejar a su albedrío. Y sostener lo contrario, como lo hacen esos eruditos, es favorecer a los herejes y una pésima afirmación. Por

Novum Testamentum iuxta graecorum lectionem, vol. VI, col. 798; etiam cfr. vol. I, col. 920, 489; vol. V, Col. 39; vol. VII, Col. 512 *ee.*

debent cogi ut observent fidem parentum christianorum.

11. Solum restat dubium circa primam conclusionem: an princeps possit imponere graviora tributa infidelibus quam fidelibus ut vellint ad fidem converti, dando libertatem christianis et non ipsis, et nundinas liberas christianis et non infidelibus, sed quod omnia solvant.

Dico, ut dicit Raymundus [11], quod potest princeps exactiones et tributa graviora imponere infidelibus, si alias liceret principi imponere illud tributum, ut dicit sanctus Thomas in opusculo 21, [12] et dummodo non vergat in tyrannidem quia si tributa essent insoportabilia, esset tyrannis et esset compellere eos ad fidem, et esset male factum, ut diximus, ducere illos tali modo ad fidem.

12. Circa secundam conclusionem est dubium: an liceat prohibere blasphemias infidelium. Dico quod aliud est de blasphemiis scriptis quae non divulgantur, et aliud de his quae palam proferuntur. Nam licet principi constet quod in libris saracenorum vocato Alcoram sint aliquae blasphemiae contra christianos et contra Christum, non tamen licet ei comburere illum, quia fieret gravis iniuria paganis, et illud non est in detrimentum christianitatis, cum non publicetur. Sed si infideles publice blasphement christianos aut Christum sic ut vergat in detrimentum christianitatis, sicut si ob suas blasphemias impedirent ne aliqui converterentur ad fidem Christi qui prius volebant converti, potest princeps prohibere blasphemias eorum et punire eos licite, quia magna fit iniuria christianitati.

13. Consequenter et secundo circa istum articulum quaeritur de infidelibus qui non sunt subiecti christianis: si

11 RAYMUNDUS A PENNAFORTE, *Summa textuum sacrorum canonum, quos laudat, aucta et locupletata.* Lugduni, 1718, Lib. I, tit. IV: De Iudaeis et Sarracenis, et eorum servis, p. 24-77.

12 Nihil de hac quaestione invenitur in loc. cit., id. est, *Tractatus de sortibus ad Dominum de Burgo,* in «Opera omnia», ed. Vives. Paris, vol. XXVII, 1875, p. 438-448. Confer melius opusculum XVI, *Tractatus de Rege et Regno*

el contrario deben ser obligados a conservar la fe de sus padres cristianos.

11. Solo queda una duda sobre la primera conclusión: si un gobernante puede imponer contribuciones más gravosas a los infieles que a los fieles, para que quieran convertirse, dando mayor libertad a los cristianos que a éstos, y eximiendo a los cristianos de ciertos impuestos y no a los infieles que los pagarán en su totalidad.

Yo afirmo, como dice San Raimundo de Peñafort [11], que el gobernante puede imponer a los infieles exacciones y tributos más gravosos con tal que de suyo tenga autoridad para señalar tales impuestos, como dice Santo Tomás [12], y de forma que no degenere en tiranía; ya que si los tributos fueran insoportables, habría tiranía, y sería coaccionarlos a convertirse, y estaría mal hecho, como se dijo, arrastrarlos de esta forma a la fe.

12. En cuanto a la segunda conclusión se duda si es lícito prohibir las blasfemias de los infieles. Entiendo que hay que distinguir entre las blasfemias escritas que no se divulgan y aquellas otras que se profieren públicamente. Pues aunque todo gobernante sabe que en el libro de los sarracenos, llamado Corán, se encuentran algunas blasfemias contra los cristianos y contra Cristo, sin embargo no es lícito quemarlo, dado que con ello se haría una grave injusticia a los musulmanes, y aquél no va en detrimento de la cristiandad mientras no se divulgue. Pero si los infieles blasfemasen públicamente contra los cristianos o contra Cristo de modo que degenerase en detrimento de la cristiandad, por ejemplo si con sus blasfemias impidiesen que se convirtieran a la fe de Cristo algunos que antes querían hacerlo, puede el gobernante prohibir tales blasfemias y castigarlos lícitamente, puesto que hacen una gran injusticia a la cristiandad.

13. En consecuencia y en segundo lugar sobre este artículo se presenta el problema de los infieles que no están sometidos

ad Regem Cypri, in «Opera omnia» XXVII, p. 336 ss., lib. III, cap. XI p. 380, col. 8.º et in opusculo XVII *De regimine iudeorum ad Ducissam Brabantiae* in «Opera omnia» XXVII, p. 315, col 2.ª, 416, col. 1.ª.

principes christiani sint potentiores, an possint eos compellere ad fidem.

Dico quod non licet eis eos compellere minis aut terroribus, quia non habent eorum gubernationem nec temporalem nec spiritualem. Immo dominus servorum non potest compellere servos saracenos ad fidem, licet haberet aliqualem potestatem super servos. Verum tamen est quod si saraceni iure belli iusti sint capti ab eo, tunc potest rex compellere eos ad fidem si expediret, id est si non sequantur maiora scandala aut mala, ut de infidelibus subiectis christianis dictum est. Unde si rex Hispaniae gereret iustum bellum contra saracenos, quia scilicet occupaverunt terram ipsius, et eos superaret, posset, si bonus exspectaretur exitus, compellere eos ad fidem minis, poenis et terroribus, et non alias.

Est notandum quod si pagani bona fide venerunt sub dominio et ditione principis christiani, sponte scilicet, cum conditionibus tamen quod non compelleret eos ad fidem vel christianitatem, princeps non posset licite eos compellere ad fidem; sed debet et tenetur non compellere eos ad fidem, licet posset eos rogare ut converterentur. Cuius ratio est quia licet conditio paganorum sit iniusta, quia tamen sponte se submiserunt principi cui alias non fuissent subiecti, ideo non debet eis frangi fides, sed tunc servanda est.

a los cristianos: si los gobernantes cristianos, valiéndose de su mayor poder, podrían obligarles a convertirse.

Mi opinión es que no es lícito obligarles con amenazas ni con tormentos, ya que no tienen potestad ni temporal, ni espiritual sobre ellos. Tampoco el señor puede obligar a convertirse a sus siervos que son sarracenos aunque tiene cierto poder sobre ellos. Es cierto, sin embargo, que si los sarracenos han sido capturados por él en guerra justa, entonces el rey podría obligarles a convertirse, si ello fuese conveniente, o sea si de ello no resultaran perjuicios o escándalos mayores, igual que se ha dicho en el caso de los infieles sometidos a los cristianos. Por tanto, si el rey de España emprendiese contra los musulmanes una guerra justa, como sería si éstos invadiesen sus dominios, una vez que los hubiera vencido tendría autoridad para obligarles a convertirse si de ello esperase buen fin, empleando para ello amenazas, penas y tormentos; pero no en otros casos.

Hay que advertir que si los paganos hubieran venido de buena fe, o sea, espontáneamente, a acogerse al poder y jurisdicción de un príncipe cristiano, mas poniéndole la condición de no obligarles a creer en la religión cristiana, el soberano no podría lícitamente obligarles a convertirse; sino que debe y está obligado a no forzarles a recibir la fe, si bien le está permitido pedirles que se conviertan. La razón es que aunque la condición de los paganos es radicalmente viciosa, sin embargo una vez que espontáneamente se sometieron a un gobernante del que anteriormente no eran súbditos no se les debe quebrantar lo prometido sino que entonces debe ser respetado.

ARTICULUS II [IX]

UTRUM CUM INFIDELIBUS POSSIT COMMUNICARI

1. Dupliciter potest interdici communicatio alicuius personae fidelibus. Uno modo, in poenam illius cui interdicitur, ut cum excommunicatur aliquis, illi interdicitur communio fidelium in poenam eius. Alio modo, ne alios contaminet, quia *modicum fermentum totam massam corrumpit* [I Cor. 5, 6]. Et sic Apostolus prohibuit quosdam ne communicarent cum incestuoso qui cum noverca se miscuerat. Tunc ponit sanctus Thomas duas conclusiones. Prima: Ecclesia non prohibet communicationem infidelium primo modo, id est in poenam eorum. Patet, quia Ecclesia non habet excommunicare infideles, nec habet super eos iurisdictionem.

Secunda conclusio: Ecclesia prohibet secundo modo communicationem infidelium, non quidem firmis et bene instructis in fide, ubi non est periculum aversionis a fide, sed simplicibus et infirmis in fide, ne ab infidelibus convertantur ad malum et avertantur a fide Christi.

Pro intellectione istorum, est notandum quod cum ex prava conversatione corrumpantur boni mores, ideo ne christiani fiant haeretici aut apostatae, interdicitur ipsis ab Ecclesia communicatio cum infidelibus. Haeretici enim fiunt et sunt qui ex parte et non in totum avertuntur a fide; apostatae vero sunt qui totaliter a fide recendunt, ut isti qui de christianismo ad iudaismum aut ad paganismum convertuntur et se totaliter transferunt. Nec tales sunt haeretici dicendi, sed apos-

ARTICULO II (IX)

¿ES LICITO MANTENER RELACION CON INFIELES?

1. De dos maneras puede prohibirse la relación de cualquier persona con los cristianos: una en castigo de aquel para el que se le prohibe, como cuando se excomulga a alguno al que se le prohibe la comunión de los fieles para su castigo; otra para que no contamine a los demás, ya que «una pequeña levadura fermenta toda la masa», como dice San Pablo. Y así el apóstol mandó a unos que dejasen aislado a un culpable de incesto, que había tenido relación con su madrastra. En este tema Santo Tomás fija dos conclusiones: Primera, la Iglesia no prohibe la relación con los infieles de la forma primera, es decir, para castigarlos. Es claro ya que la Iglesia no puede excomulgar a los infieles por no tener jurisdicción alguna sobre ellos.

Segunda conclusión: La Iglesia prohibe la relación con los infieles de la segunda forma, pero no a personas seguras e instruidas en la fe, en las que no hay peligro de que pierdan la fe, sino a la gente poco instruida y a los vacilantes en la fe con el fin de que no sean arrastrados al mal por los infieles y abandonen la fe cristiana.

Para bien entender esto hay que tener en cuenta que pudiéndose corromper las costumbres con malas conversaciones, la Iglesia prohibe a los cristianos la relación con los infieles para que no se hagan herejes o apóstatas. Pues herejes se hacen y son aquellos que se apartan de la fe parcialmente y no totalmente. Y son apóstatas quienes abandonan completamente la fe como los que se convierten y pasan totalmente del cristianismo al judaísmo o al paganismo. Y a éstos no hay que llamarles herejes

tatae a fide, ab aliis bonis, ut a religione ad mundum revocati, dicuntur apostatae et apostatae a religione aut a bono opere incoepto.

2. Circa primam conclusionem non est dubium, quia Ecclesia non potest punire infideles qui extra ipsam sunt. Sed circa secundam dubitatur, an sit de iure divino quod non communicemus cum haereticis aut apostatis. Videtur quod sic, quia Apostolus ad Titum (3 [10]), dicit: *Haereticum hominem post primam et secundam admonitionem devita.* Ergo. Item, secundae Ioan (1 [10]), dicitur: *Si quis venit ad vos non afferens hanc doctrinam... nec Ave ei dicetis.* Sed qui malam doctrinam afferunt sunt ipsi haeretici. Ergo talium salutatio ibi prohibetur. Ergo est prohibita communicatio infidelium iure divino.

Respondeo quod non est de iure divino, quia sanctus Thomas dicit quod Ecclesia interdixit et non ius divinum. Et ad rationes, dico quod illa sunt Apostolorum praecepta, nam Paulus et Ioannes erant episcopi. Nec valet dicere quod est de iure divino si Apostoli praeceperunt, quia saepe dicit Apostolus, *praecipio ego* [1. Tim. 5, 7; 6, 13; 1. Thes. 4, 11] et aliquando dicit [I Cor. 7, 10], *non ego, sed Dominus.* Et ideo non omnia praecepta Apostolorum sunt Domini aut de iure divino.

Secundo potest dici quod non datur praeceptum in illis locis, sed admonitio, quia Apostolus admonet quid faciendum sit, quasi dicat: noli perdere operam cum haeretico post secundam admonitionem, quia nihil efficies, non [nam?] subversus est. Simpliciter ergo est de iure positivo et non de iure divino. Et excommunicantur haeretici, ut habetur <liber> extra, de haereticis, cap. *Excommunicamus*, latissime [13].

3. Dubitatur tamen, an ita sit quod teneamur vitare haereticos. Videtur quod non, quia ut determinatum est in concilio Constantiensi [14] et in Basiliensi [15] non tenemur vitare aliquem vel excommunicationem alicuius, etiamsi sciamus ip-

[13] *Decretalia Gregorii IX*, 5, 7, 13 (ed. Friedberg II, 787-788).

sino apóstatas de la fe, apóstatas de los otros bienes al abandonar la religión por el mundo y apóstatas de la religión o de la buena obra que habían comenzado.

2. En cuanto a la primera conclusión no hay ninguna duda, ya que la Iglesia no puede castigar a los infieles, que están fuera de ella. Mas, en la segunda, se plantea el problema de si la prohibición de relaciones con los herejes o apóstatas procede del derecho divino. Parece que sí, al decir San Pablo «apártate de la amistad del hereje después de la primera y segunda amonestación». Y en otro texto se lee: «Si alguno viene a vosotros y no trae esta doctrina... ni le saludéis». Ahora bien, los que profesan mala doctrina son los mismos herejes. Luego allí se prohibe saludarles. Por tanto está prohibida por el derecho divino la comunicación con los infieles.

Respondo que no es de derecho divino, ya que Santo Tomás afirma que lo prohibe la Iglesia, y no el derecho divino. Y para demostrarlo dijo que ésos son preceptos de los Apóstoles, pues San Pablo y San Juan eran obispos. Y no vale decir que es derecho divino si lo mandaron los Apóstoles, pues muchas veces dice el Apóstol «ordeno yo», y alguna otra «no lo digo yo, sino el Señor». Por ello resulta evidente que no todos los preceptos de los Apóstoles son del Señor o de derecho divino.

En segundo lugar puede decirse que en tales textos no se imponían mandamientos, sino que se daban consejos como advirtiendo el Apóstol qué se habría de hacer como si dijese: no perdáis el tiempo con el hereje después de la segunda advertencia, ya que nada conseguiréis pues está obcecado. Luego en general es de derecho positivo y no de derecho divino, y así son excomulgados frecuentemente los herejes como consta por el derecho canónico [13].

3. Se plantea la cuestión de si estamos obligados a evitar todo trato con herejes. Parece que no ya que en los concilios de Constanza [14] y Basilea [15] se define que no estamos obligados a rehuir o aislarnos de nadie, aunque sepamos que está excomul-

[14] *Concilium constantiense*, apud MANSI, 27, Fidem Catholicam VIII.
[15] *Concilium basiliense*, apud MANSI, 31, A col. 363.

sum esse excommunicatum, nisi expresse et nominatim sit publice excommunicatus, demptis sacrilegis et percussoribus clericorum, quos tenemur statim vitare cum nobis constet, etiamsi non sint nominatim excommunicati. Sed cum multi sint haeretici qui non sunt nominatim et expresse declarati tales, aut sic excommunicati. Ergo videtur quod non teneamur vitare illos quos scimus esse haereticos donec nominatim sint excommunicati et declarati.

In contrarium tamen est quia tenemur vitare sacrilegos et percussores clericorum. Sed maius peccatum est haeresis et excommunicatio, et maius periculum est in communicatione cum haeretico quam cum percussore clericorum. Ergo multo fortius tenemur vitare haereticos, quia alias videtur quod Ecclesia non providit non prohibendo communicationem cum haereticis sicut cum illis sacrilegis aut clericorum percussoribus. Ergo, etc.

Ad hoc, primo dici potest affirmative. Et ad argumentum, dicendum quod illa concilia intelliguntur de aliis excommunicatis; et quod haereticos teneamur vitare etiamsi non sint nominatim excommunicati, non quidem solum quia excommunicati, sed quia haeretici et in poenam eorum, tamquam illi a quibus gravia eveniunt christianis incommoda. Sed quia hoc non constat, id est non est determinatum et aliqua auctoritate fundatum, ideo secundo potest dici, et tutius, conformiter ad illas determinationes conciliorum de haereticis, sicut de aliis excommunicatis, quod non tenemur vitare haereticos, nisi sint tales nominatim publicati, quamvis sciamus eos esse tales.

Et ad argumentum in contrarium, dicendum est quod Ecclesia bene providit, et noluit dare praeceptum quod vitaremus haereticos, quia cum haeresis sit actus interior quem

gado si no ha sido expresa y nominalmente excomulgado en público, excepto cuando se trata de sacrílegos o de quienes hayan maltratado físicamente a algún sacerdote, en cuyo caso hemos de evitarles todo trato si nos constan tales hechos, aunque no se haya llegado a excomulgarles nominalmente. Pero tengamos en cuenta que hay muchos herejes que no han sido declarados como tales expresa y nominalmente, o excomulgados que se hallan en idénticas condiciones. Luego parece que no estamos obligados a evitar el trato de todos aquellos de quienes nos consta que son herejes, mientras que no se les haya declarado por tales y hayan sido excomulgados expresamente.

Pero hay un argumento en contra de esta posición puesto que tenemos obligación de evitar el trato con los sacrílegos y con quienes hayan maltratado físicamente a los clérigos. Y siendo mayor pecado la herejía y la excomunión, también es mayor peligro relacionarse con un hereje que con el agresor de un clérigo. Luego mayor obligación habrá de aislarse de los herejes, pues parece que la Iglesia no lo ha prescrito al no prohibir la relación con los herejes, del mismo modo que con los sacrílegos o los agresores de un clérigo.

En cuanto de esto puede decirse primeramente que sí. Y por lo que se refiere a la argumentación habrá que decir que aquellos concilios deben entenderse sobre otros excomulgados; y que estamos obligados a evitar el trato con los herejes aunque no hayan sido excomulgados expresamente, pero no sólo por estar excomulgados, sino sobre todo por ser herejes, y para castigo de ellos en cuanto que son causa de graves daños para los cristianos.

Pero como esto no nos consta, es decir, que no ha sido definido ni se funda en autoridad alguna, por esto puede decirse en segundo lugar, como opinión más segura, que conforme a aquellas determinaciones conciliares sobre herejes y otros excomulgados, tampoco estamos obligados a apartarnos de todo trato con herejes a no ser que sus nombres hayan sido divulgados públicamente, y aunque sepamos que son herejes.

Y a la objeción en contrario se responde que la Iglesia ha previsto bien y no ha querido prohibir todo trato con los herejes, porque siendo la herejía un acto interior al que, por tanto, no

nos non possumus sic cognoscere, et possemus dubitare et habere scrupulos vehementes an communicaverimus cum haeretico, ratione cuius simus excommunicati an non, quod timidis esset laboriosum et magnum scandalum; ideo non praecepit illud, sed solum praecepit vitare nominatim excommunicatos et percussores clericorum et sacrilegos, quia de talibus non potest occurrere dubium, sed pro certo habere quod sunt tales ipso facto, et ideo statim vitandi ut membra abscissa et excommunicati. Et ita cum saraceno apostata a fide, si non sit periculum aliunde in rebus fidei, possumus communicare, nisi nominatim esset excommunicatus.

4. De aliis infidelibus ab haereticis, ut sunt iudaei et pagani, an liceat cum eis communicare de iure divino, id est an sit prohibita de iure divino aliqua communicatio fidelium cum eis, vel an solum iure humano sit prohibitum familiaritas cum eis, quia taliter communicans videtur suspectus esse; v. g., an sit prohibitum de iure divino quod christianus non ducat in uxorem iudaeam aut saracenam, an solum iure humano? Et videtur quod sic, quia Deut. (7 [v. 2]) dicitur: *Non communicabis cum illis foedera.* Ergo illud est prohibitum iure divino.

Respondetur quod est solum prohibitum iure humano ab Ecclesia, et non iure divino, ita quod stando solum in iure divino, potest christianus ducere uxorem de iudaeis et saracenis. Et ad argumentum et auctoritatem in contrarium, dico quod est morale praeceptum et particulare ammonitis datum a Deo aut de ipsis ammonitis, ut patet in loco allegato.

5. Solum restat difficultas: an laicis christianis liceat comedere, bibere et communicare cum infidelibus saracenis aut iudaeis aut gentilibus.

Respondetur quod non firmis et solidis in fide, non licet; sed solidis in quibus non est periculum aversionis a fide, bene licet, nam sola familiaritas periculosa est prohibita. Quando ergo prohibitum sit communicare et habere familia-

se puede conocer en sí mismo, siempre podríamos dudar y tener graves escrúpulos de si estábamos tratando con algún hereje, y si por ese motivo estábamos excomulgados o no; lo cual sería muy penoso y causa de gran escándalo para los escrupulosos. Por esta razón no se manda tal cosa sino que solo ha prohibido la relación con los excomulgados nominalmente, agresores de clérigos y sacrílegos, ya que de éstos no podemos dudar sino tener por cierto que son tales «ipso facto» y en consecuencia deben ser evitados antomáticamente como miembros separados y excomulgados. Análogamente podremos relacionarnos con un musulmán que hubiese apostatado del cristianismo, con tal que de ahí no se siga peligro espiritual a no ser que fuese excomulgado nominalmente.

4. Acerca de otros infieles distintos de los herejes, como son los judíos y los paganos, se puede preguntar si es lícito por derecho divino relacionarse con ellos, es decir, si está prohibida alguna relación de los fieles con ellos, o si solamente por derecho humano está prohibido el trato frecuente con ellos, ya que tal comunicación parecería sospechosa. Por ejemplo, si está prohibido por derecho divino que un cristiano tome esposa judía o musulmana o solamente por el derecho humano. Parece que es así dado que en el Deuteronomio se lee «no establecereis pactos con ellos». Luego esto está prohibido por el derecho divino.

Se responde que la Iglesia sólo lo ha prohibido por derecho humano y no por derecho divino, así que ateniéndose estrictamente a éste puede un cristiano escoger esposa entre los judíos o sarracenos. En cuanto al argumento y autoridades en contrario diré que es un precepto moral y dado particularmente por Dios para los ammonitas o sobre los mismos ammonitas, como se advierte en el pasaje citado.

5. Queda por último una dificultad: si es lícito a los miembros del pueblo cristiano, comer, beber y relacionarse con infieles, sarracenos, judíos o gentiles.

Respondo que no es lícito para los que no son firmes y estables en la fe, pero bien pueden aquellos que tengan una formación sólida en los que no hay peligro de que abandonen la fe, dado que sólo está prohibida la familiaridad peligrosa. Y cuándo

ritatem cum infidelibus, et quando non, constat ex solo rationis iudicio. Quando enim quis sentit quod familiaritas illa est sibi periculosa, tunc est sibi prohibita et sibi non licet communicare cum illis. Alias autem bene licet, nec est prohibitum. Et quia sine periculo aversionis a fide non potest christianus servire infideli, ideo prohibitum est expresse ne christiani serviant infidelibus; sed non est prohibitum comedere, bibere, dormire, iter facere, etc., cum illis, nisi constaret de periculo, ut dictum est.

Et quia (23, q. 4, cap. *Infideles*) [16] admonet Ecclesia quod non omnino sint vitandi, quia, inquit, si eos vitamus omnino, «non possemus eos lucrari»: loquendo de his qui foris sunt omnino. Sed in his qui intro sunt, scilicet haeretici, «putredo, inquit, resecanda est». Et non est dubium quin converteremus ad fidem Christi maiorem partem saracenorum, si cum eis haberemus familiaritatem, quia in secta sua non habent nisi meras fabulas et meras nugas.

Notandum est ibi quod solutio quae ponitur in sancto Thoma ad argumentum primum, non est ipsius argumenti, sed argumenti in contrarium. Ad primum ergo dicendum est, —et solutio est nota ex dictis statim in littera sancti Thomae et ex ibi dictis— quod infirmis et quando familiaritas est periculosa, prohibetur et non alias.

---

16 «Infideles non possumus Christo lucrari, si colloquium eorum vitamus et convivium. Unde et Dominus cum publicanis et peccatoribus manducauit et libit. In his uero, qui intus sunt, id est infidelibus, putredo resecanda est». *Decretum Gratiani*, II, 23, 4, 17, (ed Friedberg I, 905).

está prohibido tener relación y amistad con los infieles y cuándo no, procede del sólo sentido común. Pues cuando alguien comprende que aquella familiaridad le resulta peligrosa, entonces le está prohibida y no le es lícito relacionarse con ellos. En caso contrario bien puede y no le está prohibido. Y ya que no puede el cristiano servir a los paganos sin peligro de perder la fe, por eso mismo está prohibido expresamente que los cristianos sean siervos de los infieles, aunque no esté prohibido comer, beber, dormir y viajar con ellos, salvo si hubiese peligro cierto, como se ha dicho.

Consecuentemente advierte la Iglesia [16] que no debe darse una prohibición absoluta ya que, dice, si los evitáramos de raíz, «no podríamos ganarlos para nosotros», aludiendo a todos los que están fuera de la Iglesia. Pero a los que están dentro de ella, es decir, a los herejes, «hay que cortar, dice, el miembro podrido». Pues no cabe duda de que convertiríamos a la fe de Cristo a la mayor parte de los sarracenos, si tuviéramos amistad con ellos, puesto que en su secta no tienen sino fábulas y puras bagatelas.

Adviértase así que la solución que da Santo Tomás al argumento primero, no es solución del mismo argumento, sino del argumento contrario. Al primero hay que responder —y la solución es clara por lo que se dice inmediatamente en el texto de Santo Tomás y por lo que allí se explica— que se prohibe a los débiles en la fe y cuando la familiaridad es peligrosa, y no en otros casos.

ARTICULUS III [X]

UTRUM INFIDELES POSSINT HABERE PRAELATIONEM SEU DOMINIUM SUPRA FIDELES.

1. Respondet sanctus Thomas quod dupliciter possumus loqui de dominio aut praelatione. Primo sic quod infidelis de novo fiat dominus fidelium. Et tunc est prima conclusio: Non est permittendum tale dominium, id est non debet imperator praeficere aut praetorem christianorum facere infidelem, quia magnum sequeretur scandalum.

Secundo sic quod infidelis possideat dominium quod prius habuit. Tunc sit secunda conclusio: Infideles possunt habere tale dominium supra christianos, id est stando in iure naturali, non perdit infidelis dominium suum propter infidelitatem, sed talibus tenentur christiani obedire, v. g., si regnum de Fez convertatur ad fidem Christi, rex illius regni, licet non convertatur sed maneat infidelis, nihilominus non perdit dominium suum quod habuit supra subditos ante conversionem, et christiani tenentur ei obedire. Primum patet, quia dominia sunt de iure gentium et de iure naturali, et sic non tollitur ei dominium; immo stando in iure naturali, principes christiani possent constituere ut infideles essent christianorum praetores. Secundum patet ex Apostolo ad Romanos (13 [1]): *Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit;* et primae Petri (2 [18]): *Non tantum bonis, sed etiam discolis subditi estote.* Et ideo talibus obediendum esset.

Tertia conclusio: Nihilominus tamen Ecclesia potest pri-

ARTICULO III (X)

¿PUEDEN TENER LOS INFIELES JURISDICCION Y DOMINIO SOBRE LOS CRISTIANOS?

1. Santo Tomás afirma que podemos hablar en dos sentidos de jurisdicción o de dominio. Primero en el caso de que un infiel adquiera señorío sobre los cristianos. Para este caso formula la primera conclusión: no se ha de permitir tal dominio, es decir, que el Emperador no debe designar o hacer gobernante de cristianos a un infiel, porque producirá grave escándalo.

Segundo, en el caso de que un infiel use del dominio que anteriormente tenía. Para este caso se aplica la segunda conclusión: los infieles pueden tener tal clase de dominio sobre los cristianos, es decir, ateniéndonos al derecho natural no pierde el infiel su dominio por causa de su infidelidad, y los cristianos están obligados a obedecer. Por ejemplo, si el reino de Fez se convirtiese a la fe cristiana, el rey de este reino aunque no se convierta y permanezca pagano, no por ello pierde su potestad que tenía antes de la conversión sobre los súbditos, y los cristianos están obligados a obedecerle. Parece evidente en primer lugar, porque los poderes son de derecho de gentes y de derecho natural, y así no se les puede arrebatar semejante potestad. Incluso ateniéndose al derecho natural los cristianos pueden disponer que los infieles sean gobernantes de los cristianos. Lo segundo es claro por las palabras de San Pablo «toda alma se someta a las potestades superiores»; y San Pedro: «estad sometidos a los gobernantes no sólo a los buenos, sino también a los arbitrarios». Por ello se les debe obedecer.

Tercera conclusión: Con todo, puede la Iglesia privar de

vare infideles tali dominio et eximere christianos a potestate et praelatura et dominio eorum. Patet, quia timetur de iniuria.

Quarta: Ecclesia non prohibet absolute infideles habere dominia supra christianos.

Quinta: Ecclesia particulariter et certo quodammodo prohibet ne infideles fiant praetores christianorum, et ne habeant supra christianos dominia. Et standum est determinationi Ecclesiae quantum ad hoc.

2. De aliis conclusionibus, praeter tertiam, nulla est difficultas. Sed de tertia quaritur: unde habetur quod infidelis propter infidelitatem perdat dominium suum supra christianos sic ut Ecclesia possit eum privare tali dominio, et merito, sicut potest eximere servum a dominio suo quando timetur de iniuria, scilicet quod interficiet eum dominus, cum constet quod si christiani turcarum terras invaderent, turcae possent iure belli subdere christianos suae potestati et facere quod christiani essent servi et captivi eorum?

Ad hoc est dicendum, supposita distinctione bimembri de infidelibus, scilicet, quod quidam sunt subiecti christianis: et de talibus non est dubia conclusio illa quin possit Ecclesia illos punire et privare ne habeant dominium supra christianos. Cuius ratio ex dictis circa octavum articulum huius quaestionis patet dupliciter. Primo, quia tales possunt ad fidem compelli: ergo possunt suis dominiis privari. Secundo, quia possunt graviora tributa eis imponi: ergo Ecclesia potest ferre talem legem merito, quod non liceat eis habere mancipia christiana in favorem libertates christianorum.

Sed alii sunt infideles non subiecti christianis. Et de talibus habet difficultatem illa conclusio: an Ecclesia possit privare regem de Tremecem ne habeat ius supra servos suos christianos quos tenet, et quare perdat dominium ille supra illos. Dico quod Ecclesia potest privare tales infideles

semejante poder a los infieles, liberando a los cristianos de la potestad, supremacía y gobierno de aquellos. Es evidente, pues se teme que cometan injusticias.

Cuarta conclusión: La Iglesia no prohibe en general que los infieles tengan potestad sobre los cristianos.

Quinta conclusión: La Iglesia, particular y concretamente prohibe que los infieles sean hechos gobernantes sobre los cristianos y que alcancen poder sobre ellos. Y hay que atenerse a lo establecido por la Iglesia para cada caso concreto.

2. De las demás conclusiones que no sea la tercera, no hay nada que objetar. Pero en cuanto a la citada en tercer lugar, cabe preguntar: ¿dónde aparece que un infiel, por causa de su infidelidad, pierda su poder sobre los cristianos hasta el punto de que la Iglesia podría privarle de semejante dominio y con fundamento, de la manera que puede eximir a un esclavo de su dependencia, cuando se teme fundadamente alguna injusticia?; por ejemplo cuando el señor mata a uno, como ocurriría si los cristianos invadiesen los territorios de los turcos, ¿podrán los turcos por derecho de guerra someter a los cristianos a su potestad y hacer que esos cristianos fuesen siervos y cautivos suyos?

A esto se ha de contestar, teniendo en cuenta la distinción que se ha hecho de dos clases de infieles, es decir, que algunos, y sobre éstos no ofrece duda aquella conclusión de la Iglesia, puede castigarlos y hacer que no tengan dominio sobre otros cristianos. La razón de esta tesis aparece doblemente por lo indicado en el artículo octavo de esta cuestión. Primero, porque estos paganos pueden ser obligados a convertirse, luego pueden ser privados de sus dominios. Segundo, porque se les puede gravar con mayor tributos, luego la Iglesia podría en favor de la libertad de los cristianos promulgar con toda justicia una ley por la que no se les permitiera tener esclavos cristianos.

Pero hay otros infieles que no están sometidos a los cristianos. Para esto habría alguna dificultad en aplicar aquella conclusión de si la Iglesia podría privar al rey de Tremecén de la jurisdicción que tiene sobre los siervos cristianos que posee y en consecuencia perder él la potestad sobre ellos. Mi opinión es que la Iglesia puede privar a los infieles de tal clase de dominio. La

suis dominiis. Et ratio est quia aut facti sunt domini spontanee, aut violenter et iure belli. Dupliciter enim potest aliquis fieri servus infidelium. Uno modo, spontanee, ut si christianus malefactor timens suum principem, transeat ad saracenos et vendat se in servum. Alio modo potest fieri servus illorum violenter, scilicet iure belli aut alio modo simili.

Si primo modo loquamur, quia prohibitum est quod christianus non vendat se alteri etiam christiano, ideo potest Ecclesia tales servos eximere a dominio infidelium, nec tenet contractus de servitute. Sed loquendo secundo modo, non de per se, sed de per accidens, quia scilicet saraceni solent vexare christianos ut convertantur ad sectam saracenorum, prohibuit Ecclesia iure, quia scilicet habet ius supra christianos. Nam ubicumque sunt christiani, Ecclesia habet ius supra eos. Et ideo merito infidelitatis, quia est periculum ne infideles avertant christianos a fide, potest Ecclesia tollere ab infidelibus dominia.

Summistae non assignant istam rationem; sed dicunt quod quia Papa est dominus totius orbis, et etiam imperator, potest tollere dominia infidelium. Sed cum, ut alias dixi, non habeatur iure divino quod aliquis illorum sit dominus in toto mundo, et de iure humano nullibi, est, quia si habuit aliquando, perdidit eam, nimis rigurose dictum est illud. Et ideo melius dicetur iuxta doctrinam sancti Thomae modo statim tacto.

razón de esto consiste en que han llegado a ser señores espontáneamente o violentamente y por derecho de guerra. Pues de dos maneras puede alguno hacerse siervo de un infiel. Una, espontáneamente como sería si un delincuente cristiano por miedo a la autoridad, emigra a tierras de los sarracenos y se vende como siervo. De otra forma puede hacerse siervo suyo por violencia, es decir, por derecho de guerra o de otro modo semejante.

Si se trata de la primera forma, dado que está prohibido que los cristianos se vendan a otro, incluso cristiano, puede la Iglesia lógicamente liberar a tales siervos del dominio de los infieles y no es válido el contrato de servidumbre. Pero hablando de la segunda forma cuando es esclavo no por propia voluntad sino por causas ajenas, dado que los sarracenos suelen maltratar a los cristianos para que se conviertan a la religión mahometana, la Iglesia lo ha prohibido con todo derecho, ya que tiene jurisdicción sobre los cristianos. Pues donde quiera que éstos se encuentren, la Iglesia tiene derecho sobre ellos. Por tanto, en razón de su infidelidad puede la Iglesia anular el poder de los infieles, pues existe el peligro de que los infieles aparten a los cristianos de la fe.

Los sumistas no alegan estos argumentos, pero dicen que al ser el Papa señor de todo el mundo, e incluso el emperador, puede anular los poderes de los infieles. Mas, como dije en otra ocasión, no siendo de derecho divino que alguno de ellos sea señor de todo el mundo, y menos aún de derecho humano, ya que si lo fue alguna vez, perdió esa potestad, tal criterio es exagerado y falso. Por estas razones es preferible seguir la doctrina de Santo Tomás del modo que la vengo exponiendo.

APENDICES

I

CARTA DE FRANCISCO DE VITORIA AL P. ARCOS SOBRE NEGOCIOS DE INDIAS

Cuanto al caso del Perú, digo a V. P. que ya, *tam diuturnis studiis, tam multo usu*, no me espantan ni me embarazan las cosas que vienen a mis manos, excepto trampas de beneficios y cosas de Indias, que se me hiela la sangre en el cuerpo en mentándomelas.

Todavía trabajo cuanto puedo; que pues ellos se llevan la hacienda, no me quede yo con alguna jactura desta otra hacienda de la conciencia; y aunque se echa poco de ver, creo que no importa menos que la otra.

Lo que yo suelo hacer es *primum, fugere ab illis*. Yo no doy ni tomo que sepa que tiene beneficios, digo fuera del dicho y carta (?).

Lo mismo procuro hacer con los peruleros, que aunque no muchos, pero algunos acuden por acá. No exclamo, *nec excito tragoedias* contra los unos y contra los otros, sino, ya que no puedo disimular, ni digo más, sino que *no lo entiendo*, y que no veo bien la seguridad y justicia que hay en ello, que lo consulten con otros que lo entiendan mejor.

Y los unos allegan al Papa, y dicen que sois cismático, porque pones duda en lo que el Papa hace; y los otros allegan al Emperador, que condenais a su Magestad y que condenais la conquista de las Indias; y hallan quien los oiga y favorezca. *Itaque fateor infirmitatem meam*, que huyo cuanto puedo de no romper con esta gente. Pero si *omnino cogor* a responder categóricamente, al cabo digo lo que siento.

Destos del Perú, *timeo* que no sean de aquellos qui *volunt divites fieri*. Y por algunos se dijo: *Impossible est divitem intrare in regnum caelorum*. Aquí, pues esta hacienda fué ajena, no se puede pretender otro título a ella sino *jure belli*.

Primum omnium, yo no entiendo la justicia de aquella guerra; *nec disputo* si el Emperador puede conquistar las Indias, que presupono que lo puede hacer strictísimamente. Pero, a lo que yo he entendido de los mismos que estuvieron en la próxima batalla con Tabalipa, nunca Tabalipa ni los suyos habían hecho ningund agravio a los cristianos, ni cosa por donde los debiesen hacer la guerra. *Sed*, responden los defensores de los peruleros, que los soldados ni eran obligados a examinar esto, sino seguir y hacer lo que mandaban los capitanes.

Accipio responsum para los que no sabían que no había ninguna causa más de guerra, más de para roballos, que eran todos o los más. Y creo que más ruines han sido las otras conquistas después acá.

Pero no quiero parar aquí. Yo doy todas las batallas y conquistas por buenas y santas. Pero hase de considerar que esta guerra, *ex confessione* de los peruleros, es, no contra extraños, sino contra verdaderos vasallos del Emperador, como si fuesen naturales de Sevilla; *et praeterea, ignorantes revera justitiam belli*; sino que verdaderamente piensan que los españoles los tiranizan y les hacen guerra injustamente. Y aunque el emperador tenga justos títulos de conquistarlos, los indios no lo saben ni lo pueden saber; y así *verissime sunt innocentes quantum attinet ad bellum*. Y así, *supposita tota justitia belli ex parte hispanorum, non potest bellum ultra procedere* más de hasta subjetarlos y compelerlos a que resciban por su príncipe al emperador, *in quantum fieri poterit, minimo damno et detrimento illorum*, y no para robarlos y echarlos a perder, *quantum spectat ad bona temporalia*.

Que la guerra, máxime con los vasallos, hase de tomar y proseguir por bien de los vasallos y no del príncipe, si *quid habet vatum praesagia, id est*, los dichos de los santos y doctores. Ni sé por donde puedan robar y despojar a los tristes de los vencidos de cuanto tienen y no tienen.

En verdad, si los indios no son hombres, sino monas, *non sunt capaces injuriae*. Pero si son hombres y prójimos, *et quod ipse prae se ferunt*, vasallos del emperador, *non video quomodo* excusar a estos conquistadores de última impiedad y tiranía, ni sé que tan grand servicio hagan a su magestad de echarle a perder sus vasallos.

Si yo desease mucho el arzobispado de Toledo, que está vaco y me lo hoviesen de dar porque yo firmase o afirmase la inocencia de estos peruleros, sin duda no lo osara hacer: Antes se seque la lengua y la mano, que yo diga ni escriba cosa tan inhumana y fuera de toda cristiandad. Allá se lo hayan, y déjennos en paz. Y no faltará, *etiam intra Ordinem Praedicatorum*, quien los dé por libres, *immo laudet, et facta, et caedes, et spolia illorum*.

Restat del remedio de la composición. *Iterum* clamor de los celosos de la fe y del que osa poner duda en lo que el papa concede. *At mihi non licet nescire quod nescio*? No lo entiendo. No me osaría atener en este caso a la composición. *Ipsi viderint*.

Sed quid, se envian a Roma? Si presidiese allí san Gregorio, conformarme hía con su determinación; ahora, algund escrúpulo me quedaría, máxime que no me paresce restitución incierta. Que si todos los que robaron quisiesen restituir, bien se sabe a quién. Como si robasen a Salamanca; aunque no se sepa qué perdió Pedro, ni Juan, ni Martín, no lo teníamos por restitución incierta. Pero esto no obstante, si éste, *ex auctoritate Papae, immo episcopi*, diese la mitad a pobres, permitirían que se quedase con lo demás. Pero porque dé 200 o 300 ducados *non intelligo* cómo excusarle.

Denique, si mihi credis, encomiéndele V. P. a Dios, y allá se avenga.

Et vale semper et Domino, Salmanticae, 8.ª novembre 1534.

Tui studiosissimus

Frater Franciscus Victoria

II

ESQUEMA IDEOLOGICO DE LA RELECTIO DE INDIS

Ex quo sequitur corollarium: quod christiani non possunt occupare terras infidelium, si illi infideles sint veri domini illarum, et non sint christianorum. Quia si vi acceperunt eas, secus est; tunc enim christiani possunt illas repetere, sicut patet de Africa, quam saraceni acceperunt a christianis. Et patet corollarium, quia divisione rerum facta, illae terrae exspectabant ad illos infideles; et illi nolunt dare nobis nec princeps aliquis eorum; cum ergo illi sint veri domini, si ipsi nolunt nobis dare, sequitur quod non possumus illas retinere et capere. Sicut de istis indis certe nullus posset capere terras ab eis. Item quia nullus princeps christianus est superior ad illos. Item, nec Papa est superior ad illos in temporalibus nec in spiritualibus, si non sunt baptizati, quia Papa solum est supra eos qui sunt christiani vel qui fuerunt christiani, ut haeretici. Verum est quod possumus praedicare illis, et si impedirent doctrinam Christi ne illis praedicaremus, iure belli possemus illos opprimere, ut evangelium propagaretur; vel etiam ad securitatem nostram quando imminet aliquod periculum nobis, possemus capere aliqua bona eorum, quia ista sunt de iure gentium. Sicut si Hispani possent fieri domini unius civitatis Galliae quam indigerent ad securitatem suam, possent capere, et multo magis si mala receperunt Hispani a Gallis, quia totum hoc est de iure gentium, ita de infidelibis dicendum est. Sed de hoc supra diximus, q. 10.[1]

[1] II II, 62, 8, ed. Beltrán de Heredia, Madrid 1934, págs. 81-82.

III

DUBITATUR CIRCA SECUNDUM ARGUMENTUM, AN SIMPLICITER LICEAT AB INFIDELIBUS CAPERE OMNIA BONA SUA

Respondetur distinguendo. Quidam sunt infideles subditi principibus christianis, et alii non. De infidelibus subditis idem est iudicium sicut de aliis christianis. Non licet ab eis capere bona sicut nec a christianis, nisi ordine iuris, quia ex eo quod sunt infideles non amittunt ius bonorum suorum. Bene tamen licitum est in favorem fidei plus cogere et gravare illos tributis solvendis quam christianos, ita quod si christiani solvunt decem, quod solvant ipsi quindecim, dummodo non importabiliter.

Non tamen sic est de infidelibus haereticis, quia ab istis bene licet capere bona sua secundum leges; bona enim eorum per legem et publicam auctoritatem sunt confiscata et perdita. Vel infideles non sunt subditi principibus christianis. Et de istis adhuc est distinguendum. Quia vel sunt infideles qui nec de iure nec de facto sunt subditi christianis, qui scilicet numquam fuerunt christiani, quales sunt isti insulani antequam christiani illos occuparent, qui antequam reperirentur nec de facto nec de iure erant subditi principibus christianis. De istis dico quod nullo modo licet de per se capere bona illorum, nec auctoritate publica, quia non amittunt dominium rerum ex eo quod sint infideles. Dato enim sint infideles, sunt veri domini. Dico de per se, quia secus esset si aliquando praedicatum esset apud eos evangelium quod noluissent recipere, tunc enim iam liceret praedari eos.

Alii sunt infideles qui, licet de facto non sint subditi, puta quia non fuerunt christiani, bene tamen ipso iure quia occupant terras christianorum, quales sunt turci qui sunt in tota Graecia, et saraceni africani qui occupant terras christianorum quas principes christiani habuerunt. Ab istis dico quod non licet de per se

auctoritate privata sua bona praedari, quia licet occupent terras christianorum, non tamen habent aliquid privatum meum in particulari, sed habent terras quae sunt bona principum et communitatis christianorum.

Secundo dico, quod auctoritate publica bene licet facere praedas ab illis, quia retinent plura et plures provincias. Et quidquid posset capi, non esset satisfactio facta nobis. Sed dubium est qua auctoritate hoc liceat et possit fieri. Respondetur quod auctoritate Papae. Nam in favorem fidei Papa divisit principibus regna saracenorum, ut inter illos non oriretur seditio et ut quisque princeps in illos irruat, ita quod una provincia data est uni regi et alia alteri. Et sic rex Hispanus in provincia sibi determinata potest illos invadere.

Tertio dico, quod dato quod sint divisae provinciae istae, nihilominus potest quilibet rex invadere omnes, et licet omnibus principibus indifferenter occupare quamcumque provinciam saracenorum. Nec rex Hispanus faceret in hoc iniuriam regi Portugali invadendo provinciam sibi destinatam: tum quia saraceni sunt hostes communes christianorum; tum etiam quia est votum commune omnium christianorum qui festum celebrant pro victoria parta contra saracenos, a quocumque principe illa victoria habita sit; tum etiam quia est voluntas interpretativa Papae, qui ad hoc daret licentiam et consensum et gauderet de illo.

Quarto dico quod licet ita sit quod non potest quis occupare terras illorum nisi auctoritate publica, tamen quia videtur esse bellum commune inter christianos et saracenos, ideo dico quod iam sine nova auctoritate et licentia expressa licitum est quibuscumque christianis et principibus tam privatis personis quam publicis, saracenos illos et terras eorum invadere et facere praedas per modum belli. Dico tamen quod non liceret extra bellum alicui christiano qui bona fide conversaretur cum saracenis in regno de Tunez, dolis et technis furari et facere praedas, quia esset malum magnum et scandalum [1].

[1] FRANCISCO DE VITORIA, O. P., *De iustitia* (ed. preparada por el R. P. Vicente Beltrán de Heredia, O. P.). Publicaciones de la Asociación Francisco de Vitoria. Madrid, 1934, quaest. 66, art. 8, p. 6, p. 345-346.

IV

VERSION DEL CODICE DE SEVILLA

Supposito quod indi sunt vel erant veri domini bonorum suorum videndum est quo titulo potuerunt hispani venire in possessionem illius regionis et pono aliquot titulos quibus hoc possunt licite fieri.

PRIMUS TITULUS. Hoc fieri potuit causa religionis christianae propagandae.

Pro quo sit PRIMA CONCLUSIO: *Christiani habent ius praedicandi et anuntiandi evangelium in provinciis barbarorum.*

Haec nota est ex illo: *Praedicate evangelium omni creatura* (Marci ultimo). Item, verbum Domini non est alligatum (2 Tim. 2, 9). Item alias illi essent extra statum salutis si non liceret christianis ire ad eos ad anuntiandum evangelium

Item correctio fraterna est de iure naturali sicut et dilectio. Cum ergo omnes illi sint non solum in peccatis sed extra statum salutis, ergo ad christianos spectant corrigere et dirigere illos, immo videtur quod tenentur ad hoc. Item quia sunt proximi, et unicuique mandavit Dominus de proximo suo (Ecclec. 17, 12), ergo spectat ad christianos instruere illos ignorantes de summis rebus.

SECUNDA PROPOSITIO: *Licet hoc sit commune et liceat omnibus christianis, tamen Papa potuit hoc negotium mandare hispanis et interdicere omnibus aliis.*

Probatur, quia licet Papa non sit dominus temporalis, tamen habet potestatem in temporalibus in ordine ad spiritualia. Ergo

cum spectet ad Papam principaliter curare promotionem evangelii in toto orbe si ad praedicandum evangelium in illis provinciis commodius possunt hispani principes dare operam, potest eis committere et interdicere omnibus aliis. Et non solum intedicere praedicationem sed etiam commertium, si hoc expedit ad religionis propagationem, quia potest ordinare temporalia sicut expedit spiritualibus. Si hoc ita est expediens, ergo spectat ad potestatem et auctoritatem Pontificis. Sed omnino videtur ita expedire, quia si indiscriminatim ex aliis provinciis christianorum concurrerent ad illas regiones, possent se invicem facile impedire et excitare seditiones. Unde et tranquillitas turbaretur et impediretur negotium fidei et conversio barbarorum.

Et praeterea, cum principes hispani suis auspicibus et sumptibus primi omnium eam navigationen susciperint, et tam feliciter novum orbem invenerunt, iustum est ut ea peregrinatio ab aliis interdicatur et ipsi soli fruantur inventis. Sicut etiam pro pace conservada inter principes christianos et religione amplificanda, potuit Papa provincias saracenorum ita distribuere inter christianos principes ne alius in alterius partes transeat, sicut etiam posset pro commodo religionis principes creare, maxime ubi antea nulli fuissent principes christiani.

TERTIA PROPOSITIO: *Si barbari permittant christianos libere et sine impedimento praedicare evangelium, sive illi recipiant sive non, licet hac ratione illis intentare bellum nec occupare terras illorum, quia nunquam est bellum iustum ubi nulla praecessit iniuria* (2. 2, q. 40, ar. 1).

QUARTA PROPOSITIO: *Si vero barbari, sive ipsi domini aut multitudo impediat hispanos quominus libere anuntient evangelium, possunt hispani reddita prius ratione ad tollendum scandalun illis invitis praedicare, et dare operam ad conversionem gentis. Et si opus sit propter hoc bellum vel suscipere vel inferre quousque pariat securitatem et opportunitatem ad praedicationem evangelii. Et idem est iudicium si etiam permittentes praedicationem impedirent conversionem vel occidentes vel aliter punientes conversos ad Christum vel minis aut terrorribus alios deterrentes.*

Haec patent, quia in hoc faciunt barbari iniuriam hispanis, ergo potest esse iusta causa belli. Item etiam, quia impediretur

commodum ipsorum barbarorum, quod principes eorum non possunt impedire iuste. Ergo in favorem illorum qui opprimuntur et patiuntur iniuriam, possunt hispani movere bellum, maxime cum res sit tanti momenti. Ex qua propositione patet quod etiam hac occasione, si aliter negotium religionis procurari non potest, licet hispanis occupare terras et provincias illorum et novos dominos creare et antiquos deponere, et alia omnia agere et persequi iure belli quae in aliis bellis iustis licite fieri possunt, servato semper modo et ratione ne ultra procedatur quam opus sit, et potius de proprio iure remittendo quam alienum invadendo, et semper omnia dirigiendo potius ad bonum barbarorum quam ad proprium quaestum.

Sed considerandum est valde quod Paulus prima ad Cor. 6, 12 dicit: *Omnia mihi licent, sed non omnia expediunt.* Haec enim omnia quae dicta sunt, intelliguntur per se loquendo. Fieri enim potest ut per haec bella, et caedes, et spolia potius impediretur conversio barbarorum quam quaereretur et propagaretur. Et ideo hoc in primis cavendum est ne offendiculum ponatur evangelio. Si enim poneretur, cessandum esset ab hac ratione evangelizandi et alia quaerenda. Sed nos ostendimos quod per se licent.

Ergo non dubito quin opus fuerit vi et armis ut possent illic hispani perseverare, sed timeo ne ultra res progressa sit quam ius fasque permittebant. Semper ergo prae oculis habendum est quod statim dicebamus, ne hoc quod per se licitum est, reddatur malum ex circunstancia quia bonum est ex integra causa, malum autem ex circunstantia secundum Aristotelem et Dionisium 4 capitulo, *De divinis nominibus*

SECUNDUS TITILUS potuit esse qui derivatur ex primo et est: *Si qui ex barbaris conversi sunt ad Christum et principes eorum vi aut metu volunt eos revocare ad idolatriam, hispani hac ratione, si neccesse fuerit, possunt (si alia via non possunt) movere bellum et cogere barbaros, ut desistant ab illa iniuria, et contra pertinaces iura belli persequi, et per consequens aliquando etiam dominos deponere, sicut in aliis bellis iustis.* Et iste titulus potest vocare amicitiae et societatis humanae. Ex hoc enim quod aliqui barbari sint conversi ad religionem christianam, sunt facti amici et

socii christianorum. Et debemus operari bonum ad omnes, maxime ad domesticos fidei (ad Galatas 6, < 10 >).

TERTIUS TITULUS potest esse: *Si bona pars barbarorum conversa esset ad Christum, sive iure sive iniuria, id est, dato quod minis et terroribus vel alias non servatis servandis, dummodo vere essent christiani, Papa ex rationabili causa posset, vel ipsis petentibus vel etiam non petentibus dare eis principem christianum et auferre alios dominos infideles.*

Probatur, quia si ita expediret ad conservationem religionis, quia timetur ne sub dominis infidelibus apostatent a fide, vel illa occasione graventur a suis dominis, in favorem fidei Papa potest mutare dominos. Confirmatur, quia ut doctores dicunt et expresse S. Thomas (2. 2. q. 10, art. 10) Ecclesia posset omnes servos christianos qui serviunt infidelibus, iure liberare etiam si alias essent legitime captivi. Et hoc expresse dicit Innocentius c. *super his*, de voto. Ergo magis poterit liberare alios subditos christianos, qui non sunt tam astricti sicut servi.

Item quia tantum, vel plus tenetur uxor viro sicut subditus domino, cum illud vinculum sit iuris divini, hoc autem non. Sed in favorem fidei liberatur uxor fidelis a viro infideli si maritus sit molestus ei pro religione, ut patet ex Apostolo, prima ad corintios 7, 12-16, et c. *quanto*, De divortiis. Immo nunc in Ecclesia ita consuetum est, ut ipso facto quod alter coniugum conversus est ad fidem, sit liber ab alio coniuge infideli. Ergo etiam Ecclesia in favorem fidei et ad vitandum periculum, potest liberare omnes christianos ab obedientia et subiectione dominorum infidelium secluso scandalo.

QUARTUS TITULUS *potest esse propter tyrannidem, vel ipsorum barbarorum, vel etiam propter leges tyrannicas in iniuriam innocentium, puta quia sacrificabant homines innocentes, vel alias occidunt indemnatos ad vescendum carnibus eorum. Dico enim quod etiam sine auctoritate Pontificis possunt hispani principes prohibere barbaros ab huiusmodi nefaria consuetudine et ritu, quia possunt defendere innocentes a morte iniusta.*

Probatur, quia unicuique mandavit Dominus de proximo suo, et illi omnes sunt proximi. Ergo quilibet potest eos defendere a tali tyrannide et oppressione, et hoc maxime spectat ad principes.

Item, Prover. 24, 77: *Erue eos, qui ducuntur ad mortem et qui traduntur ad interitum, liberare ne cesses.*

Nec hoc solum intelligitur cum actu ducuntur ad mortem, sed etiam possunt cogere barbaros ut cessent a tali ritu. Et si nollent, hac ratione possunt bellum eis inferre et iura belli in illos persequi, et si aliter tolli non potest sacrilegus ritus, possunt mutare dominos et novum principatum inducere.

Et quantum ad hoc habet verum opinio Innocentii, quod pro peccatis contra naturam possunt puniri, intelligendo quando est in detrimentum innocentium, ut est hoc quod facere prohibentur, scilicet sacrificare innocentes et in esum convertere. Nec obstat quod omnes barbari consentiant in huiusmodi legibus et sacrificiis, nec volunt super hoc vindicari ab hispanis. In his enim non ita sunt sui iuris ut possint seipsos vel filios suos tradere ad mortem.

QUINTUS TITULUS *potest esse causa sociorum* et *amicorum*. Cum enim ipsi barbari gerant inter se aliquando legitima bella, ea pars quae iniuriam passa est habet ius inferendi bellum, potest accesere hispanos in auxilium et praemia victoriae illis communicare ut feruntur fecisse Talcathedani contra mexicanos, qui cum hispanis composuerunt ut eos iuvarent ad debellandos mexicanos, haberent autem quicquid iure belli ad eos spectare poterat. Quod enim haec sit iusta causa belli pro sociis et amicis non est dubium, ut declarat Caietanus (2. 2., q. 40, art. 1). Quia aeque potest respublica advorare extraneos ad vindicandos inimicos sicut contra intraneos malefactores.

Et confirmatur, quia profecto hac maxime ratione Romani prolataverunt imperium, dum scilicet sociis et amicis auxilia ferebant et ea occasione iusta bella suscipientes, iure belli in possessionem novarum provinciarum veniebant. Et tamen imperium romanum approbatur tanquam legitimum ab Augustino, 18 De civitate Dei et a Sancto Thoma, opusculo 20. Immo tota Synodus Nicena Constantinum pro legitimo imperatore habuit et Ambrosius Theodosium.

Non videtur autem quo alio iuridico titulo venerint romani in possessionem orbis, nisi iure belli, cuius maxime occasiones fuerunt defensio et vindicatio sociorum. Sicut Abraham ad vin-

dicandum Melchisedech, regem Salem et alios reges qui cum eo foedum inierant, dimicavit contra quattuor reges (Gen. 14, 18-24) a quibus ipse nullam iniuriam acceperat.

SEXTUS TITULUS *est per veram et voluntariam electionem*, puta si barbari ipsi vel maior eorum pars intelligentes prudentiam et humanitatem hispanorum, ultro vellent accipere in principem regem Hispaniae, tam domini quam alii. Hoc enim fieri possent et esset legitimus titulus etiam de iure naturae. Quaelibet enim respublica potest sibi constituere dominum. Sicut et galli pro bono suae reipublicae mutaverunt principes et ablato regno a Childerico tradiderunt Pipino, Caroli Magni patri; quam mutationem Zacharias pontifex comprobavit.

SEPTIMUS TITULUS posset non quidem asseri, sed in disputationem revocari et videri aliquibus legitimus. De quo ego nihil ausim affirmare, sed nec omnino condemnare. Est autem talis: *Barbari enim isti licet non sint omnino amentes: verumtamen parum distant ab amentibus, ita ut non sint idonei ad constituendam vel administrandam legitimam et ordinatam rempublicam etiam inter terminos humanos et civiles.* Unde nec habent leges convenientes, nec magistratus. Immo nec sunt satis idonei ad gubernandam rem familiarem. Unde etiam carent et litteris et artibus non solum liberalibus, sed etiam mechanicis et agricultura diligenti et opificiis et multis aliis rebus commodis, immo necessariis ad usus humanos.

Posset ergo quis dicere quod pro utilitate eorum possent principes hispani accipere administrationem illorum et constituere illis per oppida praefectos et gubernatores, immo quia semper manet ista causa, etiam novos dominos illis dare, dum modo constare hoc illis expedire.

Hoc, inquam, posset suaderi quia si omnes essent amentes non est dubium quin esset non solum licitum sed convenientissimum. Immo tenerentur ad hoc principes sicut si omnino essent infantes. Sed videtur quantum ad hoc eadem ratio de illis et amentibus, quia aut nihil aut paulo plus valent ad gubernandos seipsos quam amentes. Immo quam ipsae ferae et bestiae, neque mitiori cibo neque pene nitidiori cultu quam ferae utuntur. Ergo eodem modo possunt tradi ad gubernationem sapientum.

Et confirmatur hoc apparenter. Nam si fortuna aliqua omnes adulti perirent apud illos et manerent pueri et adolescentes, habentes quidem aliqualem usum rationis, sed intra annos pueritiae et pubertatis videtur profecto quod possent principes accipere curam illorum et gubernationem quamdiu essent in tali statu. Quod si hoc admittitur, videtur certe non esse negandum quin idem fieri posset circa barbaros supposita hebetudine quam de illis referunt qui apud illos fuerunt qui multo maior est quam apud aliquas alias nationes sit in pueris et adolescentibus.

Et certe hoc posset fundari in praecepto charitatis, cum illi sint proximi nostri et teneamur bonum illorum curare. Sed hoc, ut dixi, sit sine assertione propositum, et etiam cum illa limitatione ut fiat propter bonum et ad utilitatem illorum et non tantum ad quaestum hispanorum, barbaris omnibus vel melius vel nihil peius habentibus quam prius habebant. In hoc enim est totum periculum animarum et salutis, et ad hoc posset produci illud quod aliqui sunt natura servi.

Nam tales videntur omnes isti barbari et sic possent ex parte gubernari ut servi. Nam Aristoteles 1.º Eth. cap. eleganter et accurate docet quod aliqui sunt natura servi quibus scilicet melius est servire quam imperare. Hi autem sunt quibus ratio non sufficit ad regendos etiam se ipsos, sed solum ad iussa capiendum et quorum vis magis in corpore est quam in animo.

Sed profecto si qui sunt tales, maxime isti barbari qui re vera parum distare videntur a brutis animantibus et ommino sunt inhabiles ad regendum, quibus re vera melius est ut regantur quam ut regant alios, ut dicit Aristoteles: iustum naturale est quod tales non regant, sed serviant. Ergo tales non possunt esse domini bonorum etiam temporalium, et si qui videntur habere, ab eis tollantur. Non eis fit iniuria, sicut non fit iniuria ovibus cum eos velleribus denudamus.

Contra hos breviter dico hos barbaros vere esse domini rerum quas possident. Probatur. Nam secundum rei veritatem non sunt amentes, sed habent pro suo modo usum rationis, qui habent ordinem aliquem in suis rebus, post quam habent civitates quae ordine constant, et habent matrimonia distincta, magistratus,

dominos, leges, opificia, commutationes. Quae omnia requirunt usum rationis; habet etiam religionis speciem.

Superest respondre ad argumenta ex Aristotele. Responsio autem est quod certe Aristoteles non intellexit quod tales sint natura alieni iuris et non habeant dominium sui et aliarum rerum. Haec enim est servitus civilis et iure gentium, quia nullus est natura servus. Nec vult philosophus quod si qui sint natura parum mente validi quod liceat occupare patrimonia illorum et illos redigere in servitutem et venales facere, sed vult dicere quod est illis naturalis necessitas qua indigent ab aliis regi et gubernari; et bonum est illis subdi aliis, sicut filii indigent subici parentibus ante adultam aetatem et uxor vivo. Quod haec sit intentio philosophi patet, quia eodem modo dicit quod aliqui natura sunt domini, scilicet qui vigent intellectu.

Certum est autem quod non intelligit quod tales possent sibi arripere imperium in alios illo titulo quod sint sapientiores, sed quod nabent naturalem facultatem ad imperandum et regendum. Et sic dato quod isti barbari sint ita inepti et hebetes, ut dicitur, non ideo negandum est habere verum dominium, nec sunt in numero servorum habendi. Verum est quod ex hac ratione et titulo posset oriri aliquod ius ad subiciendum eos, ut diximus. Restat ergo propositio certa: quod autequam hispani ad hos barbaros venissent, illi erant veri domini et publice et privatim.

Sed ex tota disputatione videtur sequi quod si cessassent omnes isti tituli ita quod barbari nullam rationem iusti belli darent, nec vellent habere hispanos in principes et si quod tota illa cessaret peregrinatio et commercium cum magna iactura hispanorum, et etiam proventus principum magnum detrimentum accideret, quod non esset ferendum.

Respondetur primum: commercium non opoteret ut cessaret, quia multa sunt apud barbaros quibus ipsi abundant quae per commutationem possent hispani advehere. Item multa quae ipsi pro desertis habent, vel sunt communia omnibus volentibus occupare, ut lusitani faciunt qui magna commercia habent cum similibus gentibus cum magno commodo, quas tamen non subiecerunt.

2º regii reditus fortase non minores essent. Nam acque iuste

posset imponi vectigal super aurum et argentum quod a barbaris reportaretur, vel ad quintam partem vel etiam maiorem pro rei qualitate. Et merito, cum navigatio illa fuerit a principe inventa et sua auctoritate essent tuti negotiatores.

3º patet, quia iam postquam ibi est facta conversio multorum barbarorum non expediret nec liceret principi omnino dimittere administrationem illarum partium. Isti sunt tituli qui possunt legitime pretendi.

V

CARTA DE CARLOS V AL PRIOR DE SAN ESTEBAN DE SALAMANCA

El Rey

Venerable padre Prior del monasterio de santisteban de la cibdat de Salamanca yo he sydo ynformado que algunos maestros religiosos de esa casa han puesto en platica y tratado en sus sermones y en repeticiones del derecho que nos tenemos a las yndias yslas e tierra firme del mar oceano y también de la fuerça y valor de las conpusiciones que con autoridad de nuestro muy santo padre se han hecho y hacen en estos reynos [1] y porque de tratar de semejantes cosas sin nuestra sabiduría e sin primero nos abisar dello más de ser muy perjudicial y escandaloso podría traer grandes ynconvenientes en deservicio de Dios y desacato de la sede apostólica e bicario de christo e daño de nuestra Corona Real destos reynos, abemos acordado de vos encargar y por la presente vos encargamos y mandamos que luego sin dilación alguna llameis ante vos a los dichos maestros y religiosos que de lo susodicho o de cualquier cosa de ello ovieren tratado así en sermones como en repeticiones o en otra cualquier manera pública

[1] El segundo y tercer título refutados por Vitoria se refieren a eso. Del segundo título, que suponía al Pontífice con autoridad para repartir las Indias, componiendo los derechos de España con los de Portugal, dice Vitoria: «Secundus titulus quod praetenditur, *et quidem vehementer asseritur* ad iustam possesionem illarum provinciarum, est ex parte Summi Pontificis».

o secretamente y recibais dellos juramento para que declaren en que tiempos y lugares y ante que personas han tratado y afirmado lo susodicho asi en limpio como en minutas y memoriales, y si dello han dado copia a otras personas eclesiásticas o seglares; y lo que ansy declararen con las escripturas que dello tovieren sin quedar en su poder ni de otra persona copia alguna; lo entregad por memoria firmada de vuestro nombre a fray niculás de santo tomás que para ello enbiamos para que lo traiga antes nos y lo mandemos ueer proueer cerca dello lo que convenga al servicio de dios y nuestro y mandarles eys de nuestra parte y vuestra que agora ni en tiempo alguno sin espresa licencia nuestra no traten ni prediquen ni disputen de lo susodicho ni hagan ymprimir escriptura alguna tocante a ello por que de lo contrario yo me terne por muy deservido y lo mandare proueer como la calidad del negocio lo requiere. De madrid a diez dias del mes de noviembre de mill e quinientos e treinta y nueve años. Yo el Rey. Refrendada de su mano [2].

[2] Arch. de Indias. Est. 139-1-9, años 1537-45, t. 19, folio 69.

VI

CARTA DE CARLOS V A FRANCISCO DE VITORIA

EL REY

Maestro fray Francisco de Vitoria, catedrático de prima, en la Unibersidad de Salamanca: Sabed que fray Joan de Oseguera de la horden de Sant Agustin, por parte del Obispo de México, ha presentado en el nuestro Consejo de las Indias ciertos capítulos y dubdas que en la Nueva España, ques en las nuestras Indias del mar oceano, se han ofrecido acerca de la ynstruccion y combersion de los naturales della a nuestra santa fee, las cuales en el vistas, por ser como son cosas theologales, ha aparecido que conviene que sean vista y esaminadas por personas theologas, e yo por la buena relación que de vuestra persona letras y vida tengo, he acordado de os las mandar remitir para que, como celoso del servicio de dios nuestro señor, y como cosa que tanto ymporta a nuestra santa fee catholica y descargo de nuestra real conciencia, las veais y deys en ellas vuestro parecer. Por ende yo vos ruego y encargo, que veais los dichos capitulos y dubdas que con esta van, y, platicadas con los otros theologos desa Unibersidad que a vos os pareciere, enbyeis ante nos al dicho nuestro Consejo vuestro parecer sobre cada cosa dello, firmado de vuestro nombre y de las personas que eligierdes, para ver y determinarlo lo suso dicho: que demas del servicio que en ello hareis a nuestro Señor, yo sere dello muy servido; y porque entre estos articulos puede ser que halleis algunas cosas que consistan mas en governación que en letras, las que os pareciere que son desta calidad, remitirlas eys a los del dicho nuestro Consejo para que, como más ynformados en lo que conviene a la buena governación de aquellas partes, hordenen las que debemos mandar y proveer sabrello; y porque como veys esto es cosa que conviene que con brevedad se provea, he mandado al dicho fray Joan de Oseguera que vaya a os solicitar del cual os podreys ynformar particularmente de todo lo que quisierdes saber cerca dello. Por servicio mio, que con todo cuydado y diligencia, dexadas todas cosas, entendays en ello como yo de vos confio. De Toledo a treinta y uno de henero de mill e quinientos y treinta y nuebe años. Yo el Rey. (Refrendada de su mano y señalada del Cardenal y Beltrán y Carvajal y Bernal y Velázquez.) [1]

[1] P. FR. LUIS G. ALONSO GETINO, *El Maestro Fr. Francisco de Vitoria*, p. 152-153.

VII

CARTA DE CARLOS V A FRANCISCO DE VITORIA

EL REY

Maestro fray Francisco de Vitoria, catedrático de Prima en la Universidad de Salamanca; sabed quel obispo de México me ha escripto que en aquella tierra hay muy grand necesidad de clérigos, personas doctas, para que entiendan en la instrucción y conversión de los naturales della. Y que porque he sabido que vos tenéis discípulos sacerdotes de buena vida y ejemplo, nos ha escripto encargandoos cojais algunos dellos y procureis con ellos que quieran ir a aquella tierra; que tiene proveído en Sevilla que se les dé pasaje y matalotaje. Y porque, como veis, Dios Nuestro Señor será servido que a aquella tierra pasen personas tales, por el fruto que en ella harán, por ende yo vos ruego y encargo que, así de los discípulos que vos teneis como de los otros que hobiere en esa cibdad, escojais hasta doce dellos o los que hobiere hasta ese número, que sean personas doctas y de buena vida y ejemplo y tales que les convenga para aquellas partes; y procureis con ellos que quieran ir a la Nueva España, que, como dicho es, el dicho obispo tiene proveído en Sevilla que se les dé pasaje y matalotaje hasta llegar a aquella tierra; y llegados a ella, él les dará con que se sustenten y yo terné memoria dellos para les hacer la merced que hobiere lugar. Y darmeys aviso de los sacerdotes que halláredes, que quieran ir a la Nueva España y de la calidad dellos, para que vista vuestra relación yo os envíe a decir cuándo podrán partir. Desta ciudbad de Toledo, a diez y ocho de abril de mill e quinientos e treinta e nueve años. Yo el Rey. (Refrendada de Sesano. Señalada de Beltrán, Carvajal y Benal y Velázquez.) [1]

[1] Archivo d Indias 139-1-9, lib. 19, fol 6º.

VIII

PARECER DE LOS TEOLOGOS DE LA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA SOBRE EL BAUTISMO DE LOS INDIOS

In quadam insularum oceani maris, que sub imperio et ditione sunt gloriosissimi Imperatoris et Hispaniarum Regis, orta dicitur questio inter eclesiasticos, circa baptismum barbarorum illius regionis indigenarum, quibusdam contendentibus quod generaliter omnes illi barbari insulam, qui sub gubernatione hispanorum sunt, deberent baptizari, non quidem inviti, sed tamen non expectata longa instructione aut predicatione, sed potius intra aliquem brevem et certum terminum; et ita dicuntur tentasse et incepisse facere etiam edicto proposito, ut intra certum diem omnes barbari baptizentur, et idem dicunt et faciunt de servis infidelibus, qui ad illas regiones ad servitium hispanorum traducti sunt. Alii, contra asserunt, barbaros non esse baptizandos, sine gravi consilio et diuturna institutione et matura exploratione de mente et voluntate ipsorum barbarorum, circa sacramentum baptismi et fidem ac religionem christianam.

De hac controversia consulti nonnulli ex magistris et theologis Universitatis Salamanticensis, qui hunc libellum subscripsimus salva auctoritate et censura Eclesie Romane et bona venia illorum qui aliter sentire possent, in sequentem modum respondemus.

Primum omnium dicimus, quod de hac materia et questione non videntur esse varie sententie vel opiniones Sanctorum aut theologorum, ut non raro solet contingere in aliis causis et questionibus circa religionem et mores, sed putamus satis convenire de hac re inter doctos et Doctores. Et certe quamvis,

salva pietate, possint esse nonnullis questionibus inter catholicos varie sententie, sed tamen in traditione sacramentorum et maxime circa baptismum, qui ianua est christiane religionis, vitari deberent omnes contentiones, et maxime apud nationes illas barbaras, inter quas, sine scandalo, huiusmodi controversie contingere non possunt. Sequendum est, in hac re presertim, consilium Pauli, *ad Cor.* I: «obsecro autem vos frates, per nomen Domini Nostri Iesu-Christi, ut id ipsum dicatis omnes, et non sint in vobis schismata».

2.º Dicimus quod in causis fidei et religionis non sufficit habere bonum zelum et pium studium ad augendam et promovendam religionem, sed oportet zelum dirigere et ordinare, non ex animi impetu, sed secundum canones et regulas scripturarum, Ecclesie et Sanctorum, ne simus de numero illorum de quibus Paulus, *ad Rom.* 10.ª: «testimonium enim perhibeo illis, quod emulationem quidem Dei habent, sed non secundum scientiam». Atque ita, qui priorem centroversie sententiam tuentur, laudandi quidem sunt de pio studio et amore fidei et religionis, sicut in simili laudatur Princeps Sisebutus a concilio Tolletano, in cap. «De Iudeis 45, distin.», nihilominus errare possunt, cum sint homines. Deinde, ad questionem propositam directe respondentes, ponimus talem conclusionem.

Barbari illi infideles non antea sunt baptizandi, quam sint sufficienter instructi, non solum in fide, sed etiam in moribus christianis, saltem quantum necesarium est ad salutem, nec priusquam sit verisimile eos intelligere quid recipiant, aut respectent, et profiteantur in baptismo, et velint vivere et perseverare in fide et religione christiana.

Hanc conclusionem certe auctores et doctores qui hodie extant et a theologis leguntur, non videntur revocare in dubium, sed omnes satis concorditer in illam conveniunt. Unde Magister sententiarum, d. 6.4. et in illum locum Doctores dicunt, ante baptismum oportere precedere catechismum, qui tantum sonat, quantum instructio et doctrina; et si debet precedere doctrina, certe non potest brevior aut minor doctrina signari aut limitari, quam quantum necesaria sit ad salutem; et licet aliqui doctores solum meminerint de doctrina et instructione fidei, certum est

eos non intelligere solum de articulis fidei, neque excludere doctrinam morum, cum non minus sit necesaria ad salutem quoad prima precepta, quam fides articulorum; neque minus est de fide, adulterium, periurium, furtum, et homicidium esse peccatum, quam Christum esse Deum et fominem. Unde sicut non est aliquis adultus baptizandus sine fide Christi, ita nec sine fide preceptorum. Et maxime hoc videtur servandum circa istos barbaros, qui intolerabiles errores dicuntur habere, non solum de Deo, sed etiam de moribus. Preterea Doctores in 4.º, d. 4, determinant, quod adultus non est baptizandus, si constat quod est in peccato mortali. Quam sententiam S. Thomas confirmat et probat, 3.ª parte, q. 68, art. 4., primo, quia per baptismum homines Christo incorporantur, secundum illud *ad Galat.* 3.ª: «quicumque in Christo baptizati estis, Christum induistis»; qui autem est actu in peccato, non potest esse Christo coniunctus, non ergo est baptizandus. 2.ª Quia in operibus Christi et Eclesie nihil debet fieri frustra; frustra autem esset baptizare illum qui actualiter perseverat in peccato, cum baptismus ordinetur ad remissionem peccatorum, iuxta illud actuum. 2.º Baptizetur unusquisque vestrum in nomine Iesuchristi in remissionem peccatorum vestrorum. 3.º Quia in sacramentalibus signis non debet esse aliqua falsitas; est autem signum falsum cui res signata non respondet. Ex hoc autem quod aliquis lavandum se prebet per baptismum, significat quod se disponat ad interiorem ablutionem, quod non contingit de eo qui habet propositum persistendi in peccato. Hec. S. Thomas. Constat autem de istis barbaris quod sunt omnes in peccato mortali, non solum infidelitatis, sed in multis aliis peccatis mortalibus, a quibus liberari non possunt nisi saltem proponant relinquere perversos et impios mores prioris vite et consuetudinis, quod facere non possunt, nisi prius diligentes instruantur de fide et de moribus christianis et de iniquitate morum preteritorum. Immo, nisi iterum atque iterum admoneantur et incitentur, ut adversantes preteritam vitam, amplectantur novam religionem; quod certe non commode fieri potest, per brevem quamdam et perfunctoriam admonitionem et predicationem.

Item hec conclusio videtur determinata *De consecr.*, d. 4. c.

ante baptismum, ubi dicitur quod prius debet baptizandus fide incarnationis Christi instrui, et sic ad baptismum iam credulus admitti, ut sciat cuius gratie in eo est particeps, et cui iam debitor fiat deinceps. Et in c. sequendi dicitur, quod cathecumini, ante 20 dies baptismi, doceri debent circa ea quae sunt fidei. Et idem in substantia habetur, in c. *Baptizandus* et in c. *Non liceat* exprese cavetur, ne cathecumini prius baptizentur, quod reddant simbolum fidei; et in c. *baptizandi* dicitur, quod cathecumini non breviter, sed diu et crebo ante baptismum examinentur. Et idem. questione I, c. *Placuit*, dicitur quod episcopi modis omnibus precipere debent, sicut antiqui canones iubent, ut ante 20 dies baptismi ad purgationem exorcismi cathecumini currant, in quibus 20 diebus omnino simbolum fidei specialiter doceant.

Item Clemens, succesor Petri, in epistola *De officio Sacerdotum* ita dicit: «Si quis ergo fidelis coluerit existere, et desiderat baptizari, exutus prioribus malis, de reliquo pro bonis actibus heres bororum celestium ex gestis propriis fiat. Accedat autem qui vult ad sacerdotem suum, et ipsi det nomem suum, atque ab eo audiat misteria regni celorum, ieniuniis frequentibus operam impendat, ac semetipsum in omnibus probet, ut tribus mensibus iam consumando, in die festo possit baptizari». Ecce claram et apertam sententiam Clementis, ubi ante baptismum non exigit brevem et festinatam predicationem et instructionem, sed iusti et non exigui temporis probationem et examinationem, nec tantum in fide sed etiam in moribus. In qua re est considerandum quod tempus, constitutum a patribus et in iure ad instruendum et docendum baptizandos, intelligitur postquam aliqui petebant baptismum et dabant nomen suum, non enim prius dicebantur cathecumini. Unde quantumvis diu et multum aliquis audisset predicationem apostolorum aut sacerdotum, secundum antiquam formam eclesie, oportebat eum dare nomen suum, et ab ea die expectare prescriptum tempus, antequam baptizaretur. Unde patet quod si hec forma servanda est, barbari etiam, si per multos dies audierint predicationem et doctrinam christianam, tamen postquam petunt baptismum debent de integro doceri et probari de fide et moribus per legitimum tempus, antequam baptizentur.

Item apud antiquam eclesiam omnes qui baptizabantur

recipiebant eucharistiam, ut constat ex priscis auctoribus, et tradit exprese Dionisius 2.º c. *Eclesiastice hierar.*, sed certum est quod eucharistia non est ministranda solum credenti, sed ei tantum, de quo sit probabile quod recessit a peccatis preteritis et proponit in futurum religiose et christiane vivere, maxime cum Paulus dicat, de accedente ad eucharistiam: «probet autem se ipsum homo, et sic de pane illo edat et de calice bibat; qui enim manducat et bibit indigne, iudicium sibi manducat et bibit, non diiudicans corpus Domini». Idem, *ad Cor.* II. Ex quo constat in primitiva eclesia neminem admitti ad baptismum, qui non existimaretur dignus eucharistia. Esset autem temerarium et periculosum, in administratione sacramentorum, discedere a forma et ritu priscorum et sanctorum patrum, qui preterquam quod et doctrina et religione erant superiores nostris sacerdotibus, sed sine dubio creditur antiqua eclesie observatio ad Apostolis ipsis derivata et recepta.

Preterea nullum aliud sacramentum rite confertur, nisi illi de quo verisimiliter creditur quod sit extra statum peccati mortalis. Unde temeraria consuetudo et licentia est, dare tantum sacramentum quantum est sacramentum baptismi, eis de quibus aut nulla aut exigua precessit probatio et examinatio, an sint in peccato mortali necne, quales isti barbari videntur esse.

Et ut alia omnia cessarent Divus Augustinus, unus satis erat, ad ponendum finem huic disputationi, qui in libro *De fide et operibus*, hanc questionem exprofesso et ex intentione disputat et definit, et diserte determinat, quod non satis est quod baptizandi instruantur in fide priusquam recipiantur ad baptismum, sed quod necesse est ut non solum doceantur de moribus christianis, sed etiam ut ipsi baptizandi profiteantur, se observaturos christianos mores, immo quod re et opere prius religiose et pie vivere incipiant. Unde sciendum est, quod hec controversia, que nuper dicitur orta in insula illa, videtur etiam iactata fuisse temporibus Augustini, asserentibus nonnullis, satis esse ut cathecumini ad baptismum admitterentur in fide instructi, neque opus esse ut de moribus prius docerentur, neque quantum ad hoc vitam mutarent ante baptismum. Contra quos Augustinus librum illum scripsit, in quo sepe et exprese ponit conclusionem istam,

quam in hoc libello asserimus, ut probat multis testimoniis scripturarum, ut illo loco Marci 16: «euntes in mundum universum, predicate evangelium omni creature; qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit», etc.

Ex quo patet quod prius predicandum est evangelium, quam baptismum conferendum. Predicare autem evangelium non est solum articulos fidei, sed etiam mores christianos, qui utique continentur in evangelio, docere. Item ex illo loco *Ephesios*, 4: «deponite vos secundum pristinam conversationem veterem hominem, renovamini autem spiritu mentis vestre, et induite novum hominem». Et dominus Math. 9: «nemo assuit panum novum vestimento veteri, et nemo mittit vinum novum in utres veteres». Ex quo arguit Ausgutinus quod, cum per baptismum fiat novus homo, commode fieri non poest, nisi baptizandi prius exuant veterem hominem, non solum reliquentes infidelitatem et impietatem, sed etiam mores infidelitatis. Quod Apostolus in eodem loco declarat: «qui furabat, iam non furetur», etcetera; quibus exequitur quid sit deponere veterem hominem et induere novum.

Item ex illo loco Math. 3, ubi Ioannes Baptista venientes ad baptismum non solum de fide, sed de operibus admonebat; unde et multibus dicentibus ¿quid faciemus?, non dicit interim credite et baptizamini, post audietis quid facere debeatis; sed ante dixit neminem concusseritis, nulli calumniam faceritis, suficiat vobis stipendium vestrum.

Item probat ex dicto Domini: «nolite sanctum dare canibus», Math. 7. Nec dubium est de sanctitate baptismi, et venientes ad baptismum non mutatis moribus adhuc canes esse.

Item ex eo Actuum, 2.º: «agite penitentiam et baptizetur unusquisque vestrum», etc., neque enim est vera penitentia, nisi mutatis moribus. Et tandem quoniam liber ille grandior est et totus in hoc argumento consumitur, qui de nostra conclusione dubitaverit, legat librum illum, et desinet dubitare.

Eandem sententiam persequitur idem Augustinus,in libro *De cathecizandis rudibus* ubi etiam formulam ponit predicationis et sermonis, qui ad cathecumenos haberi debent, non solum de fide, sed etiam, distincte et particulatim de moribus; et concludit

dicens, quod in fine interrogandus est cathecuminus, an hec credat, atque observare desideret; que cum responderit solemniter, utique, signandus est, et Eclesie more tractandus.

Nec minus clare quam Augustinus, eandem sententiam ponit Dionisius, Pauli discipulus, qui in dicto c. 2. *Eclesiastice hierarchie*, ubi ritum recipiendi cathecuminum ad baptismum describens, «venienti, inquit, ab baptismum contestatur Pontifex oportere eum ex integro totoque corde accedere ad Deum per cuncta perfectum et immaculatum, tum divine quoque conversationis ac vite illi explicans rationem, an ita velit deinceps vivere sciscitatur; quod ubi ille pollicitus fuerit, imponit eius capiti manum», etc. Ubi patet quod non solum de fide, sed etiam de moribus, habenda est in hoc casu ratio.

Idem aperte sentit Origenes, «Homilia 22 super Lucam», ubi tractans illa verba Ioannis Baptiste: *genimina viperarum quis ostendit vobis fugere a ventura ira*, «manens, inquit, in pristino statu, et mores suos et consuetudinem non relinquens, nequanquam rite ad baptismum venit», et plura in hanc sententiam. Ex quo constat, veteres illos patres exigere a baptizandis, non solum fidem, sed vitam et mores: tantum abest ut barbaros ita turmatim baptizarent, ex quibus unus habet plures uxores, alius reliquit suam et habet et alienam, alius est fenerator, alius alio intolerabili vitio laborat.

Et facit ad confirmationem huius sententie et conclusionis, quod venientes ad baptismum renunciant diabolo et pompis eius, cuius professionis meminit etiam Tertulianus, vetustissimus auctor, libro *De corona militis*, et Dionisius 2. c, *Eclesiastice hierarchie* non esset autem serie et simplex talis promissio, sed illusoria in eo qui, retentis malis moribus, etiam fideliter crederet in Christum.

Et possent multo plura adduci ad confirmandam conclusionem, nisi esset ociosum in re non dubia uti argumentis et testimoniis non necessariis, maxime cum diversa sententia non videatur posse niti aliquibus scripturis aut auctoribus. Et augustinus in illo libro respondet et satisfacit obiectionibus in contrarium.

Ex conclusione infertur et patet corolarium, quod teme-

rarium et periculosum videtur ita, passim et sine maiore diligentia et examinatione, baptizare barbaros, unde multa absurda neque satis pia accidere necesse est, quale est illud quod in Hispania videmus, ut multi qui ad baptismum recepti sunt, excludantur et repellantur ab omnibus eclesiasticis sacramentis, qui tamen, ut dictum est, statim post baptismum eucharistie sacramento comunicari debuissent, si antiquam eclesie traditionem retineremus. Atque ita fit ut, dum quam plurimos festinamus habere baptizatos, paucos habeamus vere christianos, non solum quoad mores, sed etiam quo ad fidem. Proverbium est, «sat cito si sat bene»; et incredibile dictu est quantum more rebus et negotiis festinatione adiiciatur, et ut est in adagio hispaniensi «sepe compendium, dispendium est», quod si hec diligentia in aliis infidelibus observanda est, multo magis necesaria videtur erga istos barbaros, qui suapte natura dicuntur hebetes, et parum considerantes quid illis expediat, et mirum in modum inconstantes. Hec nobis de preposita visa sunt, salva semper saniore sententia et iudicio.—Salmantice, prima Iullii, anni 1541.

Fr. Cordubensis, decanus facultatis.—Fr. Franciscus Victoria.—Magister Ioannes de Sant Millan.—Fr. Dominicus Soto.—Fr. Andreas Vega, magister.—Magister Franciscus Sancho.—Magister G. Gallo.—Magister Ioannes Aegidius de Nava.

---

[1] *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las posesiones españolas en América y Oceanía.* Madrid, 1865, t. III, p. 543 ss.

IX

VERSION DE GREGORIO LOPEZ

Et posteaquam haec scripseram venit ad manus quod in materia ista scriptis tradiderat Franciscus a Victoria, Frater Praedicatorum, qui cathedram primariam Theologiae rexit Salmanticae, vir doctissimus, in relectione sua super verbo illo Matt, cap. fin. v. 19: «Docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti», ubi postquam ostenderit, indos istos habuisse, et habere dominium suarum rerum, et veros esse dominos, neque ad id obstare, quod per aliquos adducebatur, istos propter amentiam et imbecillitatem seu eorum hebetudinem, iuxta dictum philosophi dicentis quod aliqui a natura sunt servi, ostenderitque istos indos secundum rei veritatem non esse amentes, sed habere pro suo modo usum rationis; cum habeant ordinem aliquem in suis rebus, postquam habent civitates, et matrimonia, magistratus, dominos, leges, opificia, et commutationes, quae omnino requirunt usum rationis. Item religionis speciem, et quia non errant in rebus, quae aliis sunt evidentes, quod est indicium usus rationis; tradens etiam, quod Deus et natura non deficiant in necessariis pro magna parte speciei, et praecipuum in homine est ratio; et quod frustra est potentia, quae non reducitur ad actum.

Unde quod isti indi videantur insensati et hebetes, putat ipse, ex maxima parte esse ex mala educatione, cum etiam apud nos videamus multos rusticorum parum differentes a brutis animantibus: neque philosophum ubi supra intellexisse quod qui parum valent ingenio, sint a natura alieni iuris, et quod non habeant

dominium sui et aliarum rerum; neque voluisse philosophum quod si qui sunt a natura parum mente validi, quod liceat occupare bona illorum, et patrimonia, et illos redigere in servitutem, et venales facere. Sed vult philosophus quod a natura est illis necessitas, qua indigent ab aliis regi, et gubernari, et bonum est subdi aliis, sicut filii indigent subici parentibus ante adultam aetatem, ut uxor viro. Et demum dictus Franciscus reicit aliquos titulos, qui praetendi possent iusti belli ad istos indos subiciendos. Primum, scilicet quod iuste subici debeant sub dominio Imperatoris, cum Imperator dicatur dominus mundi; l. *deprecatio, ff. ad leg. Rhod. de iact. tradit.* Bart. in extravag. *ad reprimendum*, in glossa super verbor. *totius orbis*; quem titulum reicit, late comprobans, quod neque de iure naturali, neque divino, neque humano, Imperator potest praetendere dominium totius orbis.

Primum dicit patere, quia dominium et praelatio super subditos est de iure humano, non de iure naturali; allegat S. Thom. 2. 2. quaest. 12, et tetigi supra, et in 1. part. quaest. 6. art. 4 et quaestione 96. ubi dicit quod in iure naturali homines sunt liberi, excepto dominio paterno et maritali, et Aristotel. 1. *Politicorum.*

Secundum, quod neque de iure divino, comprobat late, quia ante adventum Christi non legimus quod fuerint Imperatores domini mundi; ibique respondet ad illam auctoritatem Danielis 2. cap. v. 37 *de Nabuchodonosore*, cum dicitur: «Tu Rex regum es: et Deus coeli regnum, et fortitudinem, et imperium, et gloriam dedit tibi, et omnia in quibus habitant filii hominum», dicens certum esse quod neque Nabuchodonosor cepit regnum specialiter a Deo, sed eo modo quo alii Principes, ut Paulus dicit ad Roman. cap. 13, v. 1 *omnis potestas a Domino est*: et Proverb. cap. 8, v. 15: «Per me Reges regnant, et legum conditores iusta decernunt», neque Nabuchodonosor habuit imperium iure in toto orbe, nam iudaei non erant ei subditi: et ex hoc patet neminem de iure divino fuisse dominum totius orbis, quia gens iudaeorum libera erat ab omni alienigena, ut habetur Deuter. cap. 17, v. 15: «Non poteris alterius gentis hominem Regem facere;» et quamvis S. Thom. *de Regim. Princ.* lib. 3. cap. 4. et 5. videatur dicere imperium romanorum a Deo traditum propter iustitiam illorum, et amorem patriae, et optimas leges, quas habebant, ut etiam dicit Augustin. in lib. *de civitate Dei*,

hoc non est intelligendum quod ex institutione divina factum est, ut consequerentur Imperium orbis; sed alio iure, scilicet iusti belli, vel alia ratione, non modo quo habuit Saul, et David Regnum a Deo. Hoc etiam constare, et intelligi debet, si consideremus, qua ratione et successione imperia venerunt usque ad nos, ante seu post adventum Salvatoris: ibique late tradit nulla auctoritate iuris divini constare, neque posse probari, Imperium statutum fuisse de iure divino.

Tertium etiam, quod neque iure humano Imperator sit dominus orbis constare dicit, quia vel esset sola, nulla auctoritate fulcita talis potestas, aut auctoritate legis; quae nihil operaretur, quia lex praesuponit iurisdictionem, et si ante legem Imperator non habebat iurisdictionem in orbe, ergo neque post legem, quia talis lex non potuit obligare non subditos; neque hoc habuit Imperator per legitimam subiectionem, aut aliquo alio legitimo titulo; et sic nunquam Imperator fuit dominus totius orbis. Praeterea etiam dicit, quia et illi qui secundum opinionem suam Imperatori dominium totius orbis attribuunt, non dicunt eum esse dominum per proprietatem, sed solum per iurisdictionem; quod ius non se extendit ad hoc, ut convertat provinciam in suos usus, aut donet pro suo libito oppida aut praedam, neque veteres dominos deponere, neque vectigalia capere.

Impugnat etiam alium, et secundum titulum, quo praetenderetur ex concessione videlicet Papae, insistens in hoc multum, adducens fundamenta pro utraque parte, dicens quod opinio quorumdam iurisconsultorum est quod Papa habet iurisdictionem plenam in temporalibus in toto orbe terrarum, et quod ita tenere videtur Bart. in dict. Extravag. *ad reprimendum*, et Hostiens, ubi supra, et Archiepiscopus Florent. 3, part. tit. 22, cap. 5 §. 8 et Angel. et Sylvest. *in summ.* qui etiam, ut ipse Franciscus refert, multo largius, et benignius hanc potestatem attribuit Papae, in verbo *infidelitas*, §. 7 et verbo *Papa* §. 7 et 10 et 11 et verbo *legitimus*, §. 4 mirabilia secundum eum dicens in illis locis circa hoc: puta quod potestas Imperatoris, et omnium aliorum Principum est subdelegata respectu Papae, et quod est derivata a Deo mediante Papa, et quod tota illorum potestas dependet a Papa, et quod Constantinus donavit terras Papae in recogni-

tionem dominii temporalis, et a contrario Papa donavit imperium Constantino in usum et stipendium: imo quod Constantinus nihil donavit, sed reddidit quod erat subtractum, et quod si Papa non exercet iurisdictionem in temporalibus extra patrimonium ecclesiae, non est hoc propter defectum auctoritatis, sed ad evitandum scandalum, et nutriendum pacem: et tota probatio horum, secundum eum, est quia Domini est terra et plenitudo eius, et data est mihi omnis potestas in coelo et in terra, et quod Papa est Vicarius Christi, et ad Philipen. cap. 2, v. 8: «Christus factus est pro nobis obediens usque ad mortem: propter quod et Deus exaltavit illum». Et quod favere videtur S. Thomas in fin. 2 lib. *sententiarum*, cuius ultima verba in solutione ad 4 sunt: quod Papa tenet utrumque potestatis apicem, saecularis et spiritualis; quo fundamento iacto auctores huius opinionis primo dicunt, quod Papa potui, Reges Hispaniae constituere Principes eorum barbarorum indorum, tamquam dominus supremus temporalis.

Secundo dicunt, quod dato quod hoc non posset, saltem, si barbari isti nollent recognoscere dominium Papae temporale, potest eis bellum indicere et inferre. Et ita dicunt factum esse; nam primo Papa concessit illas provincias Regibus Hispaniae. Secundo etiam barbaris illis fuit propositum et significatum, quod Papa est Vicarius Christi et habet eius vicem in terris, et quod ideo recognoscerent eum in superiorem: et cum sic recusaverint, iuste sit eis bellum illatum, et eorum provinciae occupatae, ut hoc dixit Hostiens. cuius fuit ista opinio, ut retuli supra.

Contra hoc tamem idem Franciscus ponit aliquas propositiones, quarum prima est, quod Papa non est dominus temporalis totius orbis, loquendo proprie de dominio et potestate civili: quam conclusionem tenent secundum eum Turrecremata lib. 2. cap. 113, Ioan. et Hugon. in cap. *cum ad verum*, 96 dist. et fatetur Innoc. Papa III, qui fuit doctissimus, in cap. *per venerabilem, qui filii sint legitimi* dicens se non habere potestatem temporalem in regno Franciae: et videtur expressa sententia Bern. lib. 2, *de considerat. ad Eugenium*, subditque, quod opposita opinio videtur contra praeceptum Domini, de quo Matthaei cap. 20, v. 35 et Lucae cap. 22, v. 25: «Scitis quia Principes gentium dominantur eorum, etc. Non ita erit inter vos»; idem et contra praeceptum

Apostoli, *non dominantes in clero, sed forma facti greigs*, 1. Petri cap. 5. v. 3. sic Christus Dominus secundum humanitatem, secundum quod ipse probabilius esse dicit, non fuit dominus temporalis orbis, cum ipse dixerit: *regnum meum non est de hoc mundo*, et tetigi ego superius; unde S. Thom. de *regim. princip.* lib. 3, cap. 13 dicit quod dominium Christi ordinatur ad salutem animae, et ad spiritualia bona, licet a temporalibus non excludatur eo modo, quo ad spiritualia ordinatur; unde patet secundum eum, quod sententia S. Thomae non est, quod regnum Christi esset eiusdem rationis cum regno civili et temporali; sed ita est, quod ad finem redemptionis omnimodam potestatem habebat etiam in temporalibus, sed secluso illo fine non; multo minus ergo Papa habebit tale dominium temporale.

Adducit etiam quod tale dominium in Papa non potest probari iure divino, naturali, neque humano; quod de naturali et humano notum est, de divino etiam, quia nulla auctoritate iuris divini probatur; quod enim Dominus dixit Petro, *pasce oves meas*, satis ostendit potestatem esse in spiritualibus, et non in temporalibus, et ostendit Papam non esse in toto orbe, nam ipse dixit Ioan. cap. 10, v. 16. in fine saeculi *fiet unum ovile, et unus pastor*, unde satis constat in praesentiarum, non omnes esse oves huius ovilis, saltem infideles. Item etiam adducit quod dato quod Christus haberet hanc potestatem, constat hanc non esse commissam Papae; quod dicit patere, quia non minus Papa est vicarius in spiritualibus, quam in temporalibus; sed Papa non habet iurisdictionem spiritualem super infideles, ut fatentur qui contrariam opinionem sectantur; ergo neque temporalem: et videtur expressa sententia Apostoli 1. ad Corint. cap. 5, v. 12 *Quid enim mihi de iis, qui foris sunt, iudicare?*

Praeterea non est bonum argumentum secundum eum, Christus habuit temporalem potestatem in toto orbe, ergo commisit eam Papae; nam Christus sine dubio habuit spiritualem potestatem in toto orbe, non minus super fideles, quam super infideles, vel e contra. Et potuit facere leges obligantes totum orbem, sicut fecit de baptismo et articulis fidei, et secundum doctores Christus potestatem excellentiae non commissit Apostolis: et tamen Papa non habet illam potestatem super infideles, neque

potest eos excommunicare, neque prohibere connubia in gradibus a iure divino permissis; ergo, etc.

Ponit etiam secundam propositionem; quod dato quod Papa haberet illam potestatem in orbe, non posset eam dare principibus saecularibus, et patere dicit quia est annexa Papatui, neque potest Papa eam separare ab officio Papae, neque privare successorem illa potestate, quia non potest esse sequens Pontifex minor praedecessore; et sic, vel nulla esset talis collatio, vel sequens Pontifex posset illam revocare.

Subdit et tertiam propositionem: quod Papa habet temporalem potestatem in ordine ad spiritualia, id est, quantum est necesse ad administrationem rerum spiritualium; quam dicit esse conclusionem Turrecrematae, ubi supra, cap 144. et omnium doctorum; ex qua conclusione infertur quod Papa potest infringere leges civiles, quae sunt nutritivae peccati, ut patet in cap. fin. *de praescription.* et quod discordantibus Principibus de iure alicuius principatus, et in bella ruentibus, potest esse iudex, et cognoscere de iure partium, et sententiam ferre, quam Principes recipere tenentur, ne eveniant tot mala spiritualia, quot ex bellis oriri necesse est, et ex hac etiam ratione potest aliquando reges deponere, et novos constituere; et ad hunc sensum intelligenda sunt iura, quae dicunt, quod Papa habet utrumque gladium.

Et ex ista propositione infert quod cum Papa non habeat potestatem spiritualem super istos infideles, ut patet 1. ad Corinth. cap. 5, v. 12, ergo neque temporalem. Unde si isti barbari nolunt recognoscere tale dominium, non potest eis bellum inferre, et bona illorum occupare: quod et confirmari dicit, nam cum ita sit, et tenentes opinionem contrariam fatentur, dato quod nollent recipere Christum pro domino, non possunt ob hoc bello peti et affici aliquo malo. Unde absurdissimum est quod dicunt quod teneantur recipere vicarium, et quod alias possint bello lacessiri, et spoliari.

Et item, si et ratio est secundum istos, quare etsi nollent recipere fidem Christi, non possunt cogi: quia non potest eis evidenter probari per rationes naturales. Cum ergo multo minus per rationes naturales probari possit dominium Papae; ergo non possunt cogi ad recognoscendum hoc dominium. Unde et idem Sylvest.

qui tantum favet potestati Papae, tenet contra Hostiens, quod infideles non possent bello cogi ad recognoscendum hoc dominium, neque hoc titulo spoliari possunt bonis suis, secundum Innocent. in dict. cap. *quod super his*, et S. Thom. videtur huius sententiae, 2. 2. quaest. 66, art. 8 ad secundum, ubi dicit quod infideles nequeunt spoliari bonis suis, nisi qui sunt subditi principibus temporalibus, propter causas legitimas, ex quibus alii subditi possent spoliari. Unde et neque saraceni unquam isto titulo fuerunt spoliati, et si quis dicat talem titulum sufficere ad inferendum eis bellum, esset aperte fateri quod ratione infidelitatis possunt spoliari, cum sit certum, quod nullus infidelium recognoscit hoc dominium; nullus autem ex doctoribus est, qui concedat quod ex solo titulo infidelitatis possent spoliari, etiam de illis qui cogere volunt ad talem recognitionem. Ergo omnino est fictitium, quod isti dicunt, quod si infideles non recognoscunt dominium Romani Pontificis, possint bello infestari.

Subdit etiam ad iustificationem huius conquestae praetendi tertium titulum, scilicet inventionis, et quod sic efficiantur occupantium, ut in §. *ferae, Instit. de rer. divis.* quem tamen confutat, et bene cum ista loca non erant deserta, sed habitata, et infideles haberent verum dominium illorum: ergo quae sic sunt inventa, non possunt dici in nullius bonis fuisse, ut dispositio dicti §. locum habeat, neque plus iuvat talis inventio, quam si ipsi invenissent nos. Si autem secundum eum praetendatur titulus, quod si nolint suscipere fidem Christi, possint bello impeti; nam videbatur quod cum ratione blasphemiae in Deum possit eis indici bellum, ut desistant a talibus blasphemiis, ut tradunt S. Thom. et Caietanus 2. 2. quaest. 10, art. 8; inquit enim S. Thom. possemus eos prosequi bello, si uterentur crucifixo ad irrisionem, vel quomodocumque uterentur ad ignominiam; et si facerent iniuriam Christo, qui est Rex et Dominus noster: sed maius peccatum est infidelitas, quam blasphemia, quia ut S. Thom. probat in dict. quaest. 10, art. 3: infidelitas est gravissimum inter peccata, quae contingunt in perversione morum, quia opponitur directe fidei, et blasphemia non opponitur directe fidei, sed confessioni fidei: infidelitas etiam tollit principium conversionis

in Deum, scilicet fidem, non autem apostasia; ergo sicut pro blasphemia licet, a fortiori propter infidelitatem licebit eos bello prosequi. Sed tandem ipse Franciscus residet, quod imo, neque ex hoc titulo possent debellari, ponens sex propositiones.

Prima, quod isti barbari priusquam aliquid audissent de Christo, non peccabant peccato infidelitatis, eo quod non credebant in Christum; quae conclusio secundum eum est ad litteram S. Thom. 2. 2. quaest. 10, artic. 1, ubi dicit quod apud eos, qui nihil audierunt de Christo, infidelitas non habet rationem peccati, sed magis poenae, quia talis ignorantia divinorum ex peccato primi parentis sequuta est; qui autem, si sunt infideles, damnantur quidem, sed propter alia peccata, non propter peccatum infidelitatis. Unde Dominus dicit, Ioan, cap. 15, v. 22: «Si non venissem, et loquutus eis non fuissem, peccatum non haberent», ubi August. exponit quod loquitur de peccato, quod non crediderunt: neque obstat si quis dicat: ergo secundum hoc sequitur quod aliquis salvari possit sine baptismo, si ponamus ignorantiam invincibilem de baptismo, et fide Christi; nam non sequitur talis consequentia, barbari enim ad quos non pervenit anuntiatio fidei vel religionis Christianae, damnabuntur propter peccata mortalia aut idolatriam, sed non propter peccatum infidelitatis, quia si facerent quod in se est bene vivendo, Dominus illuminaret illos circa nomen Christi.

Ponit etiam conclusionem secundam: quod isti barbari non ad primum nuntium tenebantur, neque tenentur credere fidem Christi, ita quod non credendo peccarent mortaliter solum per hoc, quod simpliciter eis anuntiatur et proponitur, quod vera est religio christiana, et quod Christus est Salvator et Redemptor mundi, sine miraculis, aut quacumque alia suasione, et probatione. Allegat Sanctum Thomam et Caietanum 2. 2. quaest. 1. art. 4, dicentis quod temere aut imprudenter quis crederet aliquid, maxime in his quae spectant ad salutem, nisi cognoscat a viro fidedigno illud asseri, et Ecclesiastici cap. 19, v. 4 dicitur: *Qui credit cito, levis corde est*; et confirmatur per illud Ioan. 15, v. 24, *et si signa non fecissem, peccatum non haberent*; cum ergo ex hoc dicti barbari non essent in culpa, non potuisset contra eos bellum indici, cum ad bellum iustum requiratur causa iusta, ut

scilicet illi qui impugnantur, hoc propter aliquam culpam mereantur, ut tradit August. lib. 83. quest. et habetur in cap. *Dominus noster*, 23, quaest. 2 et Sanctus Thom. 2. 2. quaest. 40, artic. 1.

Ponit et tertiam propositionem: quod si barbari rogati, et admoniti, ut audiant pacifice loquentes de religione, et nolint audire, quod non escusantur a peccato mortali; quia cum necessarium sit eis ad salutem credere in Christum, et baptizari, Marci cap. ultim. v. 16: *Qui crediderit, etc.* Cum ut credant, requiratur quod audiant, tenentur audire, alias sunt extra statum salutis.

Quartam etiam proponit propositionem: quod si fides christiana proponatur barbaris probabiliter, id est, cum argumentis probabilibus et rationibus, et cum vita honesta, et secundum legem naturae studiosam, quod magnum est argumentum ad confirmandam veritatem, et hoc non semel, sed diligenter, et studiose, barbari tenentur credere et recipere fidem Christi sub poena peccati mortalis.

Ponit etiam aliam et ultimam propositionem: quod quantumcumque fides sit anuntiata barbaris probabiliter et sufficienter, et nollent eam recipere non ideo tamen ex hac ratione licet eos bello persequi et spoliari bonis suis. Allegat S. Thom. 2. 2. quaest. 10, art. 8, et est communis conclusio doctorum in iure canonico, et civili, et dixi ego superius.

Deinde adducit quintum titulum, qui praetenditur ab bellum istud iustificandum, scilicet, quod barbari isti vel multi eorum peccant contra legem naturae, ut aiunt, seu contra naturam, ut usus carnium humanarum, concubitus indifferentes cum matre, et sorore, et cum masculis, et quod pro his possunt infestari bello, et cogi ut ea relinquant quae fuit opinio Archiepiscopi Florentini, 3 parte, t. 22. cap. 5 §. 8 post Augustinum de Anchona, Sylvester in summ. in verbo *Papa*, §. 7 et fuit opinio Innoc. in dict. cap. *quod super his:* credo (inquit) gentiles non habent nisi legem naturae, et si contra illam fecerint, potest illos Papa punire. Et arguitur ex Genes. cap. 19. ubi sodomitae puniti sunt a Deo; cum enim facta Dei nobis sunt exemplaria, non video quare Papa, qui est Vicarius Christi, non possit; haec Innocentius. Ipse vero Franciscus ponit in hoc conclusionem: Principes, scilicet, christianos, etiam cum auctoritate Papae non posse

coercere barbaros a peccatis contra leges naturae; neque ratione illorum eos punire, et hanc conclusionem probat.

Primo, quia contraria assertio praesuponit falsum, videlicet, quod Papa habeat iurisdictionem super illos, cuius contrarium supra probatum est, etc.

Secundo, quia vel intelligunt universaliter de peccatis contra leges naturae, ut pro furto, fornicatione, adulterio, vel peculiariter pro peccatis contra legem naturae de quibus tractat S. Thom. 2. 2. quaest. 154, art, 11, quomodo peccatum contra naturam dicitur non solum quod est contra legem naturae, sed etiam contra ordinem naturalem, de quibus 2. ad Corint. cap. 2 et ad Romanos cap. 1, et sic isto secundo modo arguit in contrarium, quia homicidium est ita grave, vel gravius peccatum, et ita manifestum; ergo si pro illis licet, ergo et pro homicidio. Item blasphemia est ita grave peccatum et manifestum, unde et pro isto. Si vero intelligatur generaliter primo modo pro omnibus peccatis contra naturam, arguit in contrarium; pro fornicatione non licet, ergo neque pro aliis contra legem naturae; antecedens dicit patere 1 ad Corinthios c. 5, v. 9: «Scripsi vobis in epistola: ne commisceamini fornicariis»; et inferius: «si quis frater nominatur inter vos fornicator, aut idolis serviens», et infra: «Quid enim mihi de his, qui foris sunt iudicare?» Ubi S. Thom. dicit: acceperunt potestatem super eos tantum, qui se fidei subdiderunt; patet ergo aperte, quod Paulus dicit non spectare ad eum iudicium de infidelibus fornicariis aut idolatris.

Item et arguit quod neque omnia peccata contra legem naturae possunt evidenter ostendi, saltem omnibus, et quod dicere aliud, est tantundem dicere, ac si quis dicat quod propter infidelitatem licet barbaros debellare, omnes enim sunt idolatrae. Item mirum esse dicit quod Papa non possit ferre leges infidelibus, et possit tamen exercere iudicia, et inferre poenas; et quod possint negare impune auctoritatem, et iurisdictionem Papae, et tamen teneantur subire iudicium eius. Item et subdit quod non possunt acceptare iudicium Papae, quin sint christiani, nullo enim alio iure Papa potest eos condemnare, aut punire, nisi quia Vicarius Christi; sed tam Innoc. quam Augustinus de Anchona, Archiepiscopus, et Sylvester fatentur quod non possunt

puniri, quia non recipiunt Christum; ergo neque quia non recipiunt iudicium Papae. Et hoc confirmari dicit, quia neque in veteri testamento, ubi tunc armis res gerebantur, populus Israel occupavit terras infidelium, quia essent infideles, et idolatrae, vel quia haberent alia peccata contra naturam, ut quod sacrificabant filios suos, et filias suas daemoniis; sed vel speciali dono Dei, vel quia transitum impediebant, vel eos offenderant, ut et dixit Caietanus ubi supra.

Asserit etiam praetendi alium, et sextum titulum, electionis scilicet voluntariae. Hispani enim, cum ad barbaros pervenirent, significant eis, quemadmodum Rex Hispaniae mittit eos pro commodis eorum, admonent ut eum in Regem suscipiant, illique responderunt sibi placere, et nihil tam naturale est quam voluntatem domini volentis rem suam in alium transferre, ratam fieri, *Inst. de rer. divis.* §. *per traditionem.* Ipse vero, et hunc titulum refutat, ex eo quia ad valorem talis tituli abesse deberet metus et ignorantia, quae vitiant omnem electionem; nesciunt enim barbari, seu non intelligunt, quid in hoc faciant, neque quid hispani petant. Item cum hoc petunt, circumstant armati circa imbelles, et meticulosos. Item si illi antea habent veros dominos, et principes, non potest populus sine aliqua alia rationabili causa accipere novos dominos in detrimentum priorum, neque ipsi domini possunt novum Principem creare sine consensu populi. Cum ergo in huiusmodi electionibus, seu acceptationibus non concurrant omnia requisita ad legitimam electionem, talis titulus non est idoneus.

Reiectis itaque per eum titulis istis, laborat ipse Franciscus in ostendendo aliquos titulos, ex quibus licite barbari isti venire poterunt in ditionem hispanorum. Ad quod ostendendum ponit aliquas propositiones.

Primam, quod hispani habent ius peregrinandi in illas provincias, et illic degere, sine tamen aliquo nocumento Barbarorum, neque possunt ab illis prohiberi; quod probat ex iure gentium, quod derivatur a iure naturali, ut *Instit. de iur. natur.* vers. *quod naturalis ratio,* apud omnes omnes enim gentes, et nationes habetur inhumanum, hospites et peregrinos sine aliqua rationabili causa nolle suscipere, et e contra humanum et officiosum

recipere. Item quia a principio orbis, cum omnia essent communia, licebat unicuique, in quamcumque vellet regionem tendere et peregrinari; neque hoc fuit demptum per provinciarum divisionem, cum non fuerit de intentione gentium per hoc tollere communicationem: et multa alia adducit his similia in huius comprobationem.

Secunda vero propositio est, licere hispanis apud illos, sine patriae tamen damno negotiari, importantes illis merces, quibus carent, et adducentes aurum vel argentum, aut alia, quibus illi abundant; neque principes eorum possunt impedire subditos suos, ne exerceant commercia cum hispanis, neque hispanos cum illis; quod etiam probat, quia commercia sunt de iure gentium.

Tertia propositio: quod si quae sunt apud barbaros communia, tam civibus, quam hospitibus, non licet barbaris prohibere hispanos ab illorum communicatione et participatione, verbi gratia, si licet aliis peregrinis, vel effodere aurum in agro communi, vel ex fluminibus, vel piscari margaritas in mari, non possunt Hispanos prohibere eo modo dumtaxat, quo aliis licet, dummodo cives et naturales non graventur.

Quarta propositio: si ex aliquo hispano nascantur ibi liberi, et velint esse cives, non videtur, quod possint prohiberi, vel a civitate, vel a commodis aliorum civium, si nati essent ex parentibus illic habentibus domicilium; quod probat, quia et hoc videtur de iure gentium, l *cives, ff. de appellat.* l. *cives, C. de incol.* lib. 10; imo videtur secundum eum, quod qui velit recipere domicilium in aliqua civitate illorum, contrahendo ibi matrimonium, vel alia ratione, qua alii peregrini solent fieri cives, non possent prohiberi plusquam alii, et per consequens gaudere privilegiis civium, sicut alii, modo et subeant onera, sicut alii.

Quinta propositio: si barbari vellent hispanos in supradictis prohibere, quae sunt de iure gentium, a commercio, puta, vel aliis iam dictis, hispani primo debent rationibus, et persuasionibus tollere scandalum, et ostendere omni ratione se non venire ad nocendum illis, sed pacifice velle hospitari, et peregrinari sine aliquo illorum incommodo, et hoc non solum verbis, sed etiam re ostendere: quod si barbari nollent acquiescere, sed vim agere, hispani possunt se defendere, et omnia agere ad securitatem suam convenientia. Et si aliter fieri non posset, possunt arces, et munitiones aedificare, et si acceperunt iniuriam, illam auctoritate Principis bello prosequi, et alia iura belli agere, quia iusta causa belli est, iniuriam propulsare, et vindicare iniuriam, l. *ut vim, ff. de iust. et iur.* et S. Thom. ubi supra, 2. 2. q. 40. Notandum tamen dicit esse quod cum barbari isti sint natura meticulosi, et alias stollidi et stulti, quantumcumque hispani eos vellent securos reddere, et demere a timore, possunt adhuc merito timere, videntes homines cultu extraneo, et armatos, et multo potentiores se. Ideo licet isto casu permissum esset hispanis se defendere servato moderamine inculpatae tutelae, non licebit in illos alia iura belli exercere, puta, parta victoria, vel securitate, illos occidere, vel spoliare, vel eorum civitates occupare, quia in illo casu sunt innocentes, et merito timent, ut supponimus: alia enim (secundum eum) sunt iura belli adversus homines vere noxios et iniurios, alia adversus innocentes et ignorantes; sicut etiam aliter vitandum est scandalum pharisaeorum, aliter pusillorum, et infirmorum.

Sexta propositio: si omnibus tentatis hispani non possunt consequi securitatem, et pacem cum barbaris, nisi occupando civitates, et illos subiciendo, licite possunt facere; probat, quia finis belli est pax, et securitas, ut dicit Augustinus ad Bonifacium; quia licet hispanis ad finem belli facere omnia necessaria ad obtinendam securitatem et pacem.

Septima conclusio: si postquam hispani omni diligentia, re, et verbo ostendissent non stare per eos, quin barbari pacifice, et sine damno rerum suarum agant, nihilominus barbari perseverarent in malitia sua, et contenderent ad perditionem hispanorum; iam tunc non tamquam cum innocentibus, sed tamquam cum perfidis hostibus agere possunt, et omnia belli iura in illos prosequi, et spoliare illos, et in captivitatem redigere, et deponere priores dominos, et novos constituere, moderate tamen pro qualitate rei, et iniuriarum: quod satis patere dicit, quia si licet bellum indicere, ergo etiam iura belli prosequi; non enim debent esse melioris conditionis, quia sunt infideles: sed haec omnia licerent contra christianos, si semel esset iustum bellum; ergo et adversus illos.

Item hoc est de iure gentium, ut parta bello fiant victoris, l. *s*

quid bello, et. l. *hostes*, *ff. de captiv.* cap. *ius gentium*, 1. dist, et in §. *item ea quae ab hostibus*, Instit. *de rer. divis.* et quia secundum Doct. loquentes de bello, princeps qui habet iustum bellum, fit ipso iure iudex hostium, et potest eos punire iuridice, et condemnare pro qualitate iniuriarum. Item probatur, quia legati iure gentium sunt inviolabiles; sed hispani sunt legati hispanorum christianorum; ergo barbari tenentur eos audire saltem benigne, et non eos repellere; iustum vult esse istum titulum, dum tamen hispani sine dolo, et fraude in hoc versentur, et non quaerant fictas causas belli. Si enim barbari permitterent hispanos pacifice negotiari apud illos, nullam possunt hispani ex hac causa praetendere iustam causam occupandi bona illorum, non plus, quam christianorum. Secundus titulus secundum eum potest esse causa religionis christianae propagandae, prout et vult lex ista Partitarum[1] licet ipse non allegat, pro quo ponit quattuor conclusiones.

Prima est, quod christiani habent ius praedicandi, et annunciandi Evangelium in provinciis barbarorum, iuxta illud Marci, cap. 4, in v. 15, *praedicate Evangelium omni creaturae*, et quia verbum Domini non est allegatum, 2. ad Corinthios, cap. 2; et patere etiam dicit ex praedictis, quia si habent ius peregrinandi et negotiandi apud illos, ergo possunt docere veritatem volenti audire, maxime in spectantibus ad salutem, quia alias illi essent extra statum salutis, si non liceret christianis ire ad eos ad anunciandum Evangelium et quia correctio fraterna est de iure naturali sicut et dilectio: cum ergo illi non solum sunt in peccatis, sed etiam extra statum salutis, ergo ad christianos spectat corrigere, et dirigere illos: imo videntur ad hoc teneri; sunt enim isti proximi christianorum, et unicuique mandavit Deus de proximo suo, Ecclesiastici cap. 17, v. 12.

Secunda conclusio: licet hoc sit commune, et liceat omnibus christianis, tamen Papa potuit hoc negotium mandare hispanis, et interdicere omnibus aliis; quod probat, quia licet Papa non sit dominus temporalis, habet tamen in temporalibus (ut supra dictum est) potestatem in ordine ad spiritualia. Et cum ad Papam principaliter spectet, curare praedicationem Evangelii in toto orbe,

[1] II 23, 2.

et cum commodius hispani principes in illis provinciis possunt ad hoc dare operam, potest Papa eis committere, et omnibus aliis interdicere: quinimo, et necdum praedicationem posset interdicere, verum etiam commercium, si hoc ita expedit ad religionis propagationem; quia potest Papa ordinare temporalia, sicut expedit spiritualibus; et omnino ita dicitur expedire, quod in hoc Papa fecit, quia si indiferenter ex aliis provinciis christianorum concurrerent ad illas regiones, possent se invicem facile impedire, et excitare seditiones, unde impediretur tranquilitas, et perturbaretur negotium fidei, et conversio illorum barbarorum.

Praeterea cum principes hispani suis auspiciis, et sumptibus primi omnium eam negotiationem susceperunt, et tam feliciter novum orbem invenerint, iustum est, ut ea peregrinatio aliis interdicatur, et ipsi solum fruantur inventis: sic etiam pro pace conservanda inter principes, et religione amplificanda, potuit Papa provincias saracenorum inter principes christianos ita dividere, seu distribuere, ne alius in alterius partes transeat; sicut etiam posset pro commodo religionis principes creare, et maxime ubi antea nulli fuissent principes christiani.

Tertia conclusio: si barbari permittant christianos libere et sine impedimento praedicare Evangelium, sive illi recipiant fidem, sive non recipiant, non licet hac ratione inferre eis bellum, neque eorum terras occupare, ut superius satis est probatum. Et quia numquam est bellum iustum, ubi nulla praecessit iniuria, ut dicit S. Thom. 2. 2. quaest. 40, art. 1.

Quarta conclusio. Si barbari, sive ipsi domini, sive ipsa multitudo, impediant christianos, quominus libere annuncient Evangelium, possunt reduci, et prius ratione ad tollendum scandalum, illis invitis praedicare, et ad gentis conversionem operam dare, et si opus sit, propter hoc bellum suscipere vel inferre, quousque pariat opportunitatem, et securitatem praedicandi Evangelium. Et idem est iudicium, si etiam permittentes praedicationem impediant conversionem, occidentes, vel alias punientes conversos ad Christum, vel minis aut terroribus deterrentes; hanc probat, quia in hoc barbari faciunt iniuriam hispanis, et quia impeditur commodum ipsorum barbarorum, quod principes eorum non possunt impedire: iuste ergo in favorem illorum, qui opprimuntur, et patiun-

tur iniuriam, possunt hispani movere bellum, maxime in re tanti momenti.

Ex qua conclusione patet quod etiam hac ratione, si negotio religionis aliter provideri non possit, licere hispanis occupare terras et provincias eorum, et creare novos dominos, et antiquos deponere, omniaque alia agere et prosequi iure belli, quae licita sunt in aliis bellis; servato semper modo et ratione, ne ultra procedant, quam opus sit, et potius de proprio iure remittendo, quam aliud invadendo, et semper omnia dirigendo potius ad bonum barbarorum, quam ad proprium quaestum. Sed considerandum valde est quod Paulus dicit 1. ad Corinth. cap. 6, v. 12: *Omnia mihi licent, sed non omnia expediunt*; haec enim quae dicta sunt, intelliguntur per se loquendo: fieri enim potest, ut per haec bella, et caedes, et spolia potius impediretur conversio barbarorum, quam quaereretur, vel propagaretur: et ideo id primis cavendum est ne offendiculum ponatur evangelio; si enim poneretur, cessandum esset ab isto modo evangelizandi: cavendum ne quod per se licitum est, reddatur malum ex circumstantia. Item et si qui ex barbaris conversi sunt ad Christum, et principes eorum, vi vel metu velint eos ad idolatriam revocare, si alia via huic violentiae, et iniuriae non possint provideri, possunt hispani movere bellum, et cogere barbaros, ut ab illa iniuria desistant, et contra pertinaces iura belli prosequi.

Alium titulum ponit idem Franciscus, si bona scilicet pars barbarorum conversa esset ad Christum, sive iure, sive iniuria, id est, dato quod minis, aut terroribus, vel alias non servatis servandis, dummodo vere essent christiani, Papa ex rationabili causa, vel ipsis petentibus, vel etiam non petentibus, potest dare principem christianum, et auferre alios dominos infideles.

Quod probat, quia si ita expediret ad conservationem religionis christianae, quia timetur, quod sub dominis infidelibus apostatarent a fide, vel inde sumpta occasione gravarentur a suis dominis, Papa potest in favorem fidei mutare dominos. Et confirmatur ex dictis S. Thom. 2. 2. quaest. 10, artic. 10, et doctores dicunt Ecclesiam posse omnes servos christianos liberare eos iure, etiam si alias essent legitime captivi, et tenet Innoc. in dict. cap. *quod super his*; ergo magis poterit liberare alios subditos

christianos, qui non sunt ita adstricti, sicut sunt servi; et patet etiam ex his quae dicit Apostolus 1. ad Corint. cap. 7, v. 15, et habetur in cap. *quanto, de divort.* uxor fidelis liberatur a viro infideli, si maritus sit ei molestus in perniciem religionis.

Alium titulum dicit esse posse ratione tyrannidis, vel ipsorum dominorum apud barbaros, vel propter leges tyrannicas in iniuriam innocentum, puta quia sacrificant homines innocentes, vel alias occidunt condemnatos ad vescendum carnibus eorum; dicit enim quod tali casu etiam sine auctoritate Pontificis possunt hispani principes prohibere barbaros ab omni nefanda consuetudine et ritu; quia possunt defendere innocentes a morte iniusta, quia unicuique mandavit Deus de proximo suo, et illi omnes sunt proximi; ergo quilibet potest eos defendere a tali tyrannide et oppressione, et maxime hoc spectat ad Principes; et Proverb. cap. 24, v. 11, habetur: «Erue eos qui ducuntur ad mortem, et qui trahuntur ad interitum, liberare ne cesses».

Neque hoc solum intelligitur, cum actu deducuntur ad mortem, sed etiam possunt cogere barbaros, ut cessent a tali ritu: et si nollent, hac ratione potest eis bellum inferri, et iura belli in eos prosequi: et si aliter non potest tolli sacrilegos ritus, possunt mutare dominos, et novum principatum inducere: et quantum ad hoc habet verum, secundum eum, dicta opinio Innoc. et Archiepiscopi, quod pro peccatis contra naturam possunt infideles puniri, intellegendo, inquam, cum sun tin detrimentum innocentum, ut est hoc, quod facere prohibentur barbari, scilicet sacrificare innocentes, et in esum convertere: neque obstat quod omnes barbari conveniant, et consentiant in huiusmodi leges et sacrificia, neque velint vindicari super hoc ab hispanis; in hoc enim non ita sunt sui iuris, ut possint filios suos vel se ipsos tradere ad mortem.

Alius etiam titulus posset esse sucundum eum per veram et voluntariam electionem, puta, si barbari intelligentes prudentem administrationem et humanitatem hispanorum, vellent ultro accipere in Principem Regem Hispaniae, tam ipsi domini, quam alii: hoc enim fieri posset, et esset legitimus titulus etiam de iure naturali; quaelibet enim respublica potest sibi constituere dominum, neque esset ad hoc necessarius consensus omnium, secun-

dum eum, sed videtur sufficere consensus maioris partis; quia in his quae spectant ad bonum reipublicae, illa quae constituuntur a maiori parte, tenent etiam aliis contradicentibus; alias nihil posset geri pro utilitate reipublicae, cum difficile sit omnes in unam convenire sententiam; sicut et galli pro bono suae reipublicae mutaverunt principes, et ablato Regno a Childerico, tradiderunt Pipino, Caroli Magni patri, quam mutationem Zacharias Pontifex approbavit.

Alius titulus posset esse secundum eum, causa scilicet sociorum et amicorum; cum enim ipsi barbari inter se gerant aliquando legitima bella, et pars, quae iniuriam passa est, habet ius inferendi bellum, potest accersire hispanos in auxilium, et praemia victoriae illis dare, ut fertur fecisse Talcastedanos contra Mexicanos, qui cum hispanis composuerrunt, ut eos iuvarent ad debellandum Mexicanos haberent autem quidquid iure belli ad eos spectare poterat: quod enim sit iusta causa belli pro sociis et amicis non est dubium, ut etiam declarat Caietanus 2. 2. quaest. 40, artic. 1, quia aeque potest respublica advocare extraneos ad vindicandum inimicos, sicut contra intrinsecos malefactores; et hac maxime ratione romani protelarunt Imperium, praestantes auxilia sociis et amicis.

Alius titulus traditur ultimo per eum, non quidem asserendo, sed in disputationem deducendo, neque omnino condemnando, qui talis est: quod barbari isti licet non omnino sunt amentes, ut supra dictum est, tamen parum distant ab amentibus, ita ut non sint idonei ad constituendam, vel administrandam legitimam rempublicam, et ordinandam etiam intra terminos humanos et civiles, unde neque habent leges convenientes, neque magistratus; imo neque sunt satis idonei ad gubernandum rem familiarem, unde etiam carent litteris, et artibus, non solum liberalibus, sed etiam mechanicis, et diligenti agricultura, et opificiis, et multis aliis commodosis et necessariis ad usus humanos; potest ergo quis dicere quod possunt principes hispani pro utilitate istorum accipere eorum administrationem, et constituere illis praefectos per oppida, qui eos gubernent: et si constaret illis expedire etiam novos dominos eis dare, quod dicit suaderi, quia si omnes essent amentes, non est dubium, quin hoc esset licitum, imo convenientissimum, et principes tenerentur ad hoc, sicut si omnino essent infantes: et videtur, quod quantum ad hoc eadem ratio sit habenda de istis barbaris, sicut de amentibus, quia nihil aut parum plus valent ad gubernandum se ipsos, quam amentes; imo quam ipsae ferae et bestiae, neque mitiori cibo, quam ferae, neque pene meliori cultu utuntur. Ergo eodem modo possunt tradi ad gubernationem sapientiorum.

Et confirmari hoc dicit apparenter, nam si fortuna aliqua omnes adulti perirent apud illos, et manerent pueri et adolescentes habentes quidem aliqualem usum rationis, sed intra annos pueritiae et pubertatis, profecto videtur quod principes possent illorum curam suscipere, eosque gubernare, quandiu essent in illo statu: quod si hoc admittitur, videtur certe non negandum quin idem fieri posset circa barbaros istos, supposita hebetudine quam de illis referunt, qui apud illos fuerunt, quae multo maior est, quam apud alias nationes sit in pueris et adolescentibus; et fundari hoc posset in praecepto charitatis, cum illi sint proximi nostri, et teneamur illorum bona curare: quod, ut dixi, vult esse propositum sine assertione, et cum limitatione, quod hoc fiat ad utilitatem illorum, et non ad quaestum hispanorum tantum, barbaris in omnibus, vel nihil melius, vel peius habentibus, quam prius habebant: in hoc enim secundum eum est totum periculum animarum et salutis; et quod ad hoc potest prodesse, quod supra adductum est, quod aliqui sunt natura servi: et tandem concludit, quod postquam iam facta est ibi conversio multorum barbarorum, neque expediret, neque liceret, principem omnino dimittere administrationem illarum provinciarum. Haec sunt, quae scriptis tradidit vir ille doctissimus in materia ista, quae non plene ad litteram transtuli, sed eius principaliora fundamenta ita prolixe inserui, quia cum in stampis non habeantur, non displicebit lectori ista prolixitas.

Ex praedictis ergo vides opinionem Hostiens. de recognitione dominii communiter a doctoribus theologis damnari, atque multis doctoribus canonistis displicere: de quorum numero videtur Ioan. Andr. in dict. cap. *quod super his*, ibi, cum dicit, alios autem infideles in pace degentes, et etiam illos quos servos tenemus, non per bellum, non per violentiam aliquam, sed tantum per praedicationem dicimus converti debere; et si praedicatores non admit-

tant, eos posse compesci per Papam, ut dictum est supra in glossa Innoc. Cardinalis, et etiam Petrus de Anchar. ut supra retuli, Ioan. Andr. et Dominic. in cap. *si a subdelegato, de offic. delegat.* lib. 6, ubi etiam Archidiac. Anton. de Butr. in dict. cap. *quod super his*, et Praepositus Alexand. in summ. dist. 51, ubi dicit quod in hoc tenetur opinio Innoc. et non opinio Hostiens. quinimo, et ipse Hostiensis in summa. *de poenit et remiss.* charta 7, vers. *cui Rex*, tradit peccare Reges occupantes terras alienas, non contenti propriis finibus, 24 quaest. 3 cap. *transferunt*, et dicit tales non salvari, etiamsi bene administrent, nisi res alienas restituant, secundum August. 14 quaest. 5, cap. *neque enim*, quia numquam peraguntur bono exitu, quae malo sunt inchoata principio, 61 dist. cap. *miramur*. Facit etiam, quod tradit idem Hostiens. in summ. *de poenit. et remiss.* chart. penult. col. 1, in vers. *quid si quis furatur christianos captos a saracenis*. Vides etiam dictam opinionem Hostiens. bonis rationibus confutari, unde ab ea cavendum et recendendum, ex qua multa absurda, et furta, et latrocinia sequerentur: et si quis dicat quod infideles sunt oves Christi, ut patet Ioan. cap. 10, v. 16: «Et alias oves habeo, quae non sunt ex hoc ovili», scilicet Ecclesiae; et sine distinctione dictum fuit Petro Ioann. cap. ult. v. 17. *Pasce oves meas*, et sic quod Papa habeat potestatem super infideles, respondetur quod talis potestas successoris Petri debet esse ad tales oves pascendum et defendendum, non vero ad impugnandum, neque ut eas laedi permittat, cap. unic. *de natis ex liber. vent.* et tradit Ioan. Andr. in addition. ad Specul. in rubric. *de iudaeis*.

Vides etiam qualiter et dictus Franciscus recedit a dictis Innoc. et aliorum, quatenus voluerunt idolatras gentes, seu alias peccantes in lege naturae posse puniri per Papam, et ex hac causa, si pertinaces fuerint, posse eis indici bellum, et vult quod neque hac ratione liceat; in cuius favorem etiam facit, quod adducit Episcopus Abulens. super *Iosue*, cap. 11, in quaestione illa, quam ibi tractat, an licebat chananaeis se defendere contra hebraeos sibi inferentes bellum; ubi dicit haec verba: Non obstant si quis diceret, quod chananaei fecerant diversa peccata, propter quae erant rei, et merebantur perditionem natalium, et sedium, et mortem, ut patet Levitici cap. 18, v. 27: «Omnes enim execrationes istas fecerunt accolae

terrae, qui fuerunt ante vos, et polluerunt eam: cavete ergo ne et vos similiter evomat, cum paria feceritis, sicut evomuit gentes, quae fuerunt ante vos»; nam licet peccavissent chananaei nimis, et mererentur quaecumque, mala et ipsam mortem aeternam Deo, cui peccaverant, tamen iudaeis nulla mala meruerant, quia nihil eos umquam laeserant: si autem dicas, quod pro peccatis factis in Deum licebat iudaeis occidere chananaeos, non obstat, qui tunc licuisset iudaeis contra omnes gentiles pugnare, cum peccarent contra Deum in idolatria, et immunditiis suis; tamen non licebat, quia Deus vetuit iudaeis pugnare contra quosdam de gentilibus, scilicet contra ammonitas, moabitas, et idumaeos, ut patet Deuter. cap. 2, et si pugnassent contra eos, peccabant mortaliter.

Dicit etiam paulo inferius: sed aliquis dicet quod non licebat chananaeis defendere se a iudaeis, sed permittere mori se in manibus eorum, velut a iudicibus suis, nam contra iudicem non est alicui licita defensio in pugnando, vulnerando, vel occidendo: quod autem essent iudaei iudices chananaeorum dati ad puniendum peccata eorum, patet, quia Deus voluit introducere israelitas in terram Chanaam a principio generis hebraeorum, cum esset Abraham in terra illa, et pepigit cum eo Dominus, quod daret semini eius terram, et dicit, quod primo esset semen eius peregrinum quadringentis annis, et postea in quarta generatione reverteretur in terram illam; et subdita est causa, quare non daretur inmediato terra illa Abrahae, sed post quadringentos annos scilicet: «Necdum enim completae sunt iniquitates amorrhaeorum usque ad praesens tempus», Genesis cap. 15, v. 16, Consummatis his peccatis, iussit Deus israelitis (quos introducebat in terram chananaeorum), quod occiderent omnes neminem relinquentes, ut patet Deuter. cap. 20 et subdit, ad hoc respondendum est, quod Chananaei licite pugnabant contra iudeos, et non licebat eis permittere se occidi ab illis; et dato, quod essent iudices dati a Deo ad punitionem criminum chananaeorum , non obligantur chananaei obedire eis, quia non constabat eos esse iudices, cum hoc manifestis documentis non possent notificare. Item dato, quod concederent chananaei, iudaeos esse missos a Deo suo ad deletionem chananaeorum, tamen non cogebantur confiteri eos esse iudices suos, quia dicerent, quod Deus hebraeorum non ha-

buit potestatem aliquid tale delegandi iudaeis, cum ipse etiam non haberet potestatem super chananaeos; et erat ista legitima excusatio.

Si vero dicas quod omnes obligabantur cognoscere unum Deum, cuius cognitio naturaliter inest, ut patet ad Romanos 1, respondendum est quod quamquam obligarentur ad cognoscendum, et credendum unicum esse verum Deum, tamen non obligabantur credere hunc esse Deum hebraeorum, vel sidoniorum, aut chananaeorum, quia hoc non erat in natura rerum insitum, ut magis in populo illo esset Deus, quam in aliis, ideo sicut legitime aestimare poterant chananaei, Chamos Deum mohabitarum, vel Asthartem Deam sidoniorum, non esse Deos habentes potestatem super eos, ita aestimare poterant de Deo iudaeorum, cum nihil magis causaret ex natura rerum, donec per operationem miraculorum aliquid notificaretur; haec Abulensis. Et facit etiam quod idem Abulensis tradit Matth. cap. 18, in quaestione, an infideles debeamus corrigere correctione fraterna, ex forma ibi tradita a Christo; et concludit quod non, et inter caetera motiva ponit, hoc colligi ex eo quod ibi dicitur, *dic ecclesiae*, cum constet quod infideles non curant, quod peccata eorum dicantur Ecclesiae, cum non sint subditi ei, et ideo illa forma correctionis non intelligitur de infidelibus; possumus tamen secundum eum corrigere infideles, admonendo eos recedere ab infidelitate et aliis vitiis, in quibus manent, potissime quando illa sunt contra legem naturae in quibus etiam non stante lege Christi peccarent. Et quod adducit Alphonsus a Castro de cap. 12 Deuter. non videtur sufficiens ad assertionem suam dandam, quia ut ibi, et in cap. praeced. patet, loquitur de terra, quam Deus dederat israelitis, et sic cum ex dono Dei haberent, cuius est terra et plenitudo eius orbis terrarum, et qui habitant in eo, Psalm. 23, iustum erat bellum: in casu, quo nos loquimur, non ita constant de tali dono Dei.

Ego vero submittens me correctioni sanctae matris Ecclesiae, et iudicio melius sentientis, non auderem reprobare in hoc dicta Innoc. et Archiepiscop. Florent. August. de Anch. Sylvest. in summ. in parte *Papa* §. 7. Imo sustentabile videtur quod paganos deliquentes in peccatis contra naturam, sumendo peculiariter, id est, contra ordinem naturalem, ut declaratum est superius,

Papa possit punire, et etiam idolatras adorantes falsos Deos, non recognoscentes unicum Deum, creatorem omnium, et posse indici eius auctoritate bellum contra tales pertinaces in talibus peccatis, si moniti non desistant ab eis; et moveor ultra fundamenta Innoc. ex sequentibus. Primo, quia negari non potest, quin ad Papam spectet conversio infidelium, et mittere ad eos praedicatores Evangelii, ut Christum suscipiant et revereantur, et nullus theologorum hoc negat, quia esset absurdum hoc negare, et contra Evangelium, *praedicate Evangelium omni creaturae*; sed ita est quod ordo praedicandi paganis, seu gentilibus, ut tradit beatus Ambrosius super Lucam, lib. 6, cap. final. debet esse, ut primo et ante omnia, unum Deum, auctorem mundi omniumque esse doceamus, in quo vivimus, et sumus, et movemur, cuius et genus sumus, ut non solum propter munera lucis et vitae, verum etiam propter cognationem quamdam generis diligendus a nobis sit; deinde opinionem illam, quae est de idolis, destruamus, et quod non possit auri argentique, vel ligni materia vim in se habere divinam: et tunc cum unum Deum esse persuaseris, iudicio eius adstrues per Christum nobis salutem datam, incipiens ab illis, quae gessit in corpore, et ea divina describens, ut plusquam homo fuisse videatur, victam unius virtute mortem, mortuumque ab inferis suscitatum, paulatim enim fides crescit, ut cum supra homines fuisse videatur, Deus esse credatur; nam nisi probaveris quod facere illa sine divina virtute non potuit, quemadmodum potes probare in eo vim fuisse divinam: ibique in probationem huius inducit Ambrosius sermonem Pauli Apostoli apud Athenienses habitum, de quo *Actuum* 17, cap. videbis ibi latius per eum.

Et si dicas, bene fateor, quod ita sit praedicandum, sed punitionem peccatorum nego, ad quod dicendum, quod potestas Papae in temporalibus, quatenus ad spiritualia ordinatur, a nullo negatur, sive supra fideles, sive supra infideles; unde si pagani praedicati, et moniti, ut credant unum Deum, et recedant a falsorum Deorum cultura, nolint in hoc obedire, qualiter poterit eis praedicari Christus, quin praedicatores a paganis irrideantur, et ut tradit Ambrosius ubi supra, esset seminare super spinas et tribulos, contra id quod dicitur Ieremiae cap. 4, v. 3, «Novate vobis novale, et nolite serere super spinas et tribulos»: summa

namque dementia est, ut dicit Chrysost. in prolog. super Ioannem, semina in incultam terram iacere, sed spinae prius rescindendae sunt: est ergo necessaria punitio ratione delictorum contra naturam, et quia contra naturalem legem errant, in non cognoscendo unum et verum Deum, et adorantes falsos Deos, ut quos praedicatio non relevat, poena cohibeat a peccato, cap. *ut clericorum, de vita et honest. cleric.* et punire delicta spectat ad praefectum gregis: et Papa ratione delicti ad istud intendum et effectum habet potestatem puniendi, tradit S. Thom. lib. 3, *De regim. princ.* cap. 10, qui licet loquatur inter fideles laicos, eius rationes militant etiam quoad infideles, cum ordinentur ad spiritualia; et ibi traditur illud de libro Danielis de visione statuae, quam vidit Nabuchodonosor, quae adaptatur ad quattuor monarchias, cum postea dicit propheta: sed post haec «suscitavit Dominus Deus coeli regnum, quod in aeternum non dissipabitur, et regnum eius populo alteri non tradetur, comminuetque universa regna haec, et ipsum stabit in aeternum»; quod totum, ut et dicit S. Thomas, ad Christum refertur, et vice eius ad romanam ecclesiam, si ad pascendum gregem intendat; ad praefectum namque, et pastorem gregis non solum spectat providere gregi de pasto, et illum defendere a luporum et aliis incursionibus, verum etiam coercere illum a noxiis et prohibitis: facit et illud, quod habetur Ierem. cap. 1, v. 10: «Ecce constitui te hodie super gentes, et super regna, ut evellas, et destruas, et disperdas, et dissipes, et aedifices, et plantes».

Item videtur hoc suaderi ex textu in cap. *archiepiscopatu, de rapt.* ubi dicitur de saracenis committentibus crimen sodomiae, et textus dicit eos esse in iurisdictionem Archiepiscopi, de quo ibi: et Abbas ibi, et Ioan. de Ana dicunt quod ex hcc crimen illud erit mixti fori, ut et puniri possit non solum a iudice saeculari, verum etiam ab ecclesiastico, ex quo infideles peccant contra legem naturae, et allegat dicta Innoc. in dict. cap. *quod super his*; hinc est quod per leges prohibentur sacrificia, et templa paganorum, l. 1. *C. de pagan. et templis eorum*: imo et Patres illi residentes in Concilio Africano, circa tempora Bonifacii Papae I, ut habetur in cap. 25 illius Concilii, fecerunt hoc decretum sub hac forma: Instant etiam aliae necessitates a religiosis Imperatoribus postulandae, ut reliquias idolorum per omnem Africam iubeant penitus amputari; nam plerisque in locis maritimis, atque possessionibus diversis, adhuc erroris istius iniquitas urget ut praecipiant et ipsa deleri, et templa eorum, quae in agris, vel in locis abditis constructa nullo ornamento, iubeant omnimodo destrui: et cap. 51 eiusdem Concilii sic etiam habetur: Item placuit ab Imperatoribus gloriosissimis peti ut reliquiae idolatriae, non solum in simulacris, sed in quibuscumque locis, vel lucis vel arboribus omnimodo deleantur. Praeterea sicut dicimus quod si Rex christianus fiat haereticus, conceditur eius regnum catholico occupanti, ut tradit Bald. in repet. l. *si lex.* colunma 5, *C. de emancip. liber.* cur non dicemus idem in gentili haereticante in lege naturae nota et scita, ut eius regnum concedatur catholico occupanti?

Praeterea illi qui talia crimina puniunt, Deo servire dicuntur, ut habetur in §. fin. 25, quaest. 5, ubi tradit quod cum Dominus diceret ad prophetam de Nabuchodonosor, quid dabo ei pro labore suo, quo servivit mihi apud Tyrum, statim subicit: *da, Domine (hoc est datam sibi provinciam) Aegyptum, et Ethiopiam.* Item cum et dicit, et per Antiochum idolatriam iudaicae plebis Dominus punire decrevisset, etc. quanto ergo fortius dicetur Papam Christi Vicarium in hoc servire Deo? Praeterea ista opinio Innocentii communiter est recepta a doctoribus canonistis, et legistis, placet etiam multis theologis, et habet pro se probabiles auctoritates et rationes; ita ut cum doctores enumerant causas iustas ad inferendum bellum, ponant istam inter eas, ut tradit Lucas de Penna in l. unic. *C. ut armorum usus*, column. 3, cum dicit, prima causa est contra terram, in qua Deus per idolatriam blasphematur, allegat dictam auctoritatem Deuteron. cap. 12, comprobatur auctoritate Pauli ad Roman. cap. 1, v. 32, ibi: «non solum qui ea faciunt, sed etiam qui consentiunt facientibus», ubi Ambrosius exponit, id est, qui non vindicant. Dicit etiam S. Thom. 2. 2. quaest. 10, artic. 11, quod ritus infidelium, qui nihil veritatis, aut utilitatis afferunt, non sunt aliqualiter tolerandi, nisi forte ob aliquod malum vitandum, scilicet ad vitandum scandalum vel dessidium, quod ex hoc posset provenire, vel impedimentum salutis eorum, qui paulatim tolerati converterentur ad fidem;

et cum ista opinio non habeat auctoritatem contra se, ex qua convincatur ex sacra pagina, non videtur ab ea recedendum. Et ad dicta per dictum fratrem Franciscum in oppositum, potest responderi: ad primum enim cum dicit quod ista conclusio Innoc. et aliorum praesupponit falsum, videlicet quod Papa iurisdictionem habeat super infideles, respondetur quod imo cum tractatur de punitione peccati idolatriae vel contra naturam, praesupponit verum per adducta per Innocentium et quae iam dixi, et isto casu salvari potest opinio Hostiens. licet extra istud fateatur Papam non habere iurisdictionem super infideles, licet possit mittere eis praedicatores fidei, et facere quae superius dicta sunt.

Ad secundum dicendum quod opinio Innocent. et aliorum loquitur de peccatis contra naturam, id est, ordinem naturalem, et auctoritas Apostoli 1 ad Corinth. cap. 5, v. 12, non obstat, cum dicit, de his quae foris sunt nihil ad nos, quia intelligitur illa auctoritas quoad poenam spiritualem, non vero de poena temporali, qua infideles puniri possunt per Ecclesiam, ut notat glossa in cap. *constituit.* 17, quaest. 4, et in cap. *saepe,* 28 quaest. 1. et probatur in illis iuribus et in cap. *in archiepiscopatu, de rapt.* Cardinal in Clement. 1 *de testib.* et S. Thom. 2. 2. quaest. 10, art. 9 Clement. 1, *de iudaeis.* Praeterea Paulus hoc dixit, qui non erat summus Pontifex, nos loquimur de Papa Christi vicario, cui omnes oves commissae sunt, et Papa maior est administratione Paulo, cap. 1, 20 dist. cap. *sacrosancta,* 22 dist. et dispensat contra Apostolum in his, quae non concernunt articulos fidei, gloss. in cap. *sunt quidam.* 25, q. 1. Hostiens. in summ. *de bigam.* vers. et *an cum bigamo,* Praepos. in cap. *lector,* 33 dist. et vide etiam per Abb. in cap. *proposuit, de conces. praebend.* Praeterea tempore illo primitivae ecclesiae non poterat Ecclesia de facto punire infideles cum tunc novo germine pullulabat, et nondum erat completa prophetia: *Et adorabunt eum omnes Reges terrae,* Psalm. 71, v. 11. Ecclesia vero iam dilatata, cur negabitur Papae Christi vicario talis potestas, ut retuli supra de cap. *displicet,* 23, quaest. 4.

Ad tertium, cum dicit quod neque omnia peccata contra legem naturae possunt evidenter ostendi, et quod tenere aliud est

dicere, licere barbaros propter infidelitatem debellari; respondeo quod in peccatis idolatriae, cum non recognoscunt infideles unum Deum creatorem omnium, manifeste errant contra legem naturae, in his quae sunt scita et naturaliter demonstrabilia, ut declarat S. Thom. 2. 2. q. 1, art. 5 et art. 8, et patet ad Roman. cap. 1, v. 20, ubi quod sunt inexcusabiles. Item coire contra ordinem naturalem, est manifeste et demonstrabiliter contra legem naturae; et dicere quod Papa posset punire infideles delinquentes in talibus contra legem naturae, non est dicere quod debellentur, propter infidelitatem, sed ut corruptores legis naturae; non enim debellantur, quia non suscipiunt fidem Christi, sed quia corrumpunt legem naturae; et per hoc respondetur ad id, quod dicit quod non possunt infideles acceptare iudicium Papae, quin sint christiani; et non est bona consequentia, non possunt puniri, quia non recipiunt Christum; ergo neque quia non recipiunt iudicium Papae. Ad id vero, quod in confirmationem suae opinionis adducit, quod in veteri lege populus israeliticus non occupavit terras infidelium, eo quia essent infideles, sed ex aliis titulis, dicendum quod ille populus non habebat potestatem, quam habet Christi vicarius quoad utrumque ovile fidelium et infidelium. Item etiam propter peccata idolatriae et aliorum scelerum contra naturam, tradidit Deus populo israelitico terram chananaeorum, ut patet Levitici cap. 18 et aliis in locis sacrae Scripturae.

Item si aliquando Deus prohibuit israelitas, ne pugnarent contra gentiles extra terminos chananaeorum, et aliorum a Deo assignatos sibi in possessione, fuit expressa causa aliqua, qua cessante, non videtur prohibuisse eos, ne pugnam inirent contra infideles idolatras, et corruptores legis naturae, hoc patet Deuteronom. cap. 2, v. 4, cum prohibuit, ne debellarent habitatores montis Seir, dicit enim: «Transibitis per terminos fratrum vestrorum, filiorum Esau, qui habitant in Seir, et timebunt vos; videte ergo diligenter, ne moveamini contra eos, neque enim dabo vobis de terra eorum, quantum potest unius pedis calcare vestigium, quia in possessionem Esau dedi montem Seir». et cum dicit inferius eod. cap. v. 9: «Non pugnes contra moabitas, neque ineas adversus eos praelium; non enim dabo tibi quidquam de terra eorum, quia filiis Loth tradidi eam in possessionem», et sic

prohibitum eis propter istas causas, videtur sibi concessum in aliis, l. *cum Praetor*, in princ. *ff. de iudic.* cap. *nonne, de praesumpt.* et Deuteron. cap. 10, v. 15, patet permissum eis fuisse bellum contra alios gentiles extra terminos suos, ubi postquam dixit de modo debellandi, subdit: «Sic facies cunctis civitatibus, quae a te procul valde sunt; et non sunt de his urbibus, quas in possessionem accepturus est»; hostes namque omnium videntur idolatrae, et legis naturae corruptores, cum sint hostes naturae.

Ultra responsa superius data illi auctoritati Paul. ad Corin. respondetur quod sensus Pauli non est negare sibi adesse potestatem super fideles; si ea uti vellet, sed quod non oportebat, idque nullius utilitatis esset; nam cum praemiserat, «si is qui frater nominatur, est fornicator, aut avarus, aut idolis serviens, etc. cum huiusmodi neque cibum sumere»; et paulo ante: «Ne commisceamini fornicariis: non utique fornicariis huius mundi, aut avaris, aut rapacibus, aut idolis servientibus; alioquin debueratis de hoc mundo exisse»; quasi dicat, hoc esse impossibile vobis, quia totus fere mundus plenus est huiusmodi hominibus paganis, nisi cum illis non potestis conversari; interdixit itaque Apostolus communicationem cum fratribus publice peccatoribus, non cum paganis, qui extra ecclesiae gremium sunt, et subiungit dicti rationem: «Qui enim mihi de his, qui foris sunt, iudicare?». Ut eorum vobis interdicant consortium, et in eos feram sententiam excommunicationis? Id est, quaenam utilitas mihi est illos excommunicare, et sententia ecclesiastica punire, nam neque illi obedient, neque sententia illa, nisi in eos qui fideles sunt, est ferenda.

Et huic expositioni asserebat quidam assentiri Abulensem super cap. 19 Matthaei, quaest. 65 in his verbis: «Quid enim mihi de his, que foris sunt, iudicare?» Id est, quae utilitas ex hoc provenit, quia correctio ecclesiastica ordinatur ad salutem, et animae correctionem; modo si in illos feram censuram ecclesiasticam, et ipsi parerent, nulla inde veniebat utilitas ad salutem illorum, quia sine hoc sunt in statu damnationis propter infidelitatem, modo nulla ferenda est sententia in aliquos, unde nulla speratur utilitas? Paulus ergo non tulit sententiam in paganos, qui non erant subditi Ecclesiae; neque tamen negavit se posse talem sententiam

ferre in illos, et ita non dixit: «Non possum eos, qui foris sunt, iudicare»; sed «Quid mihi de his, qui foris sunt, iudicare?» Id est nulla utilitas, eos sic punire: haec Abulensis. Si enim Paulus vellet sentire, quod Ecclesia nullo modo posset iudicare paganos, quia pagani sunt, sequeretur quod neque infideles sibi, seu principi christiano subiectis, posset aliquo modo iudicare: cuius oppositum patet in cap. 1. et 2 et aliis cap. *de iudaeis*, et Clement. 1, eod. tit. et dict. cap. *in archiepiscopatu, de raptor.* nec obstabit dicere, quod illi non sunt foris, quia subiecti Ecclesiae; quia hoc esset contra modum loquendi ipsius Apostoli, qui fratres appellat solos christianos, et eos qui foris sunt solos infideles, sive subiecti sint, sive non. Et quia in his diffuse loquuti sumus, reducamus quae dicta sunt ad aliquas conclusiones.

Sit prima conclusio: Regibus Hispaniae ex concessione Apostolica competere conquestam istorum paganorum infidelium, ut eos Christo et Ecclesiae acquirant: et ob insigne meritum plantationis fidei, et expensarum super hoc fiendarum, supremum dominium sibi concessum.

Secunda conclusio. In hac conquesta, non ab armis, neque a terroribus, velut contra hostes fieri solet, incipiendum. Sed mittendi sunt ad eos boni et probi viri, qui vita et doctrina polleant, qui praedicent eis Christum, iuxta eius praeceptum in Evangelio: «Euntes, docete omnes gentes; et praedicate Evangelium creaturae» quod et ita fiat, ut et ipsi barbari intelligant quod iuxta doctrinam Apostoli non quaerimus sua temporalia, sed animas eorum, ut salutem in Christo Iesu consequantur.

Tertia conclusio: Oportet in confiniis fidelium iam conversorum ad fidem, et infidelium adhuc non conversorum, arces et loca munita construere expensis regiis, ut praedicatores inde, et alii fideles tuti esse possint, indeque exeant ad praedicationem evangelii inter infideles cum securitate opportuna, et ut paulatim ex bona contractatione nostrorum, infideles illi metum et terrorem, quem habent ex nostris, perdant, eisque conversentur, et sic ex assiduo usu mutuo se intellegant, et socialiter habeant. Opportunum etiam esset quod muneribus, et placidis verbis alliciantur, et cum benevolentia tractentur, ut videntes nostram bonam conversationem, recipiant fidem, et Regi Hispaniae vo-

luntariam praestent obedientiam, eritque congruum maiestati regiae in istis unitiis concedere paganis illis immunitatem tributorum per aliquot annos.

Quarta conclusio: Si pagani restiterint praedicatoribus Evangelii, ne doceant et praedicent Christum, vel eos persequantur iniuriis, occidant, vel percutiant; sive resistant suis subditis, ne audiant verbum Dei; seu poenis affligant subditos suos, quia convertuntur ad fidem; seu resistant alias praedicationi Evangelii, tunc licere bellum eis indicere ad iustum finem, ut a talibus iniuriis et persecutionibus desistant, libereque dimittant praedicatores fidei, quo facto, et obtento, cessandum est a bello; si vero in sua contumacia perstiterint, et a dictis iniuriis non cessaverint, licere eos persequi iure belli.

Quinta conclusio: Indicere bellum istis infidelibus, si nollent credere in Christum, nullatenus ex hac causa, ut credant, fieri posse, quia ad fidem Christi nullus est cogendus, sed dimittendi sunt in sua libera voluntate, quia credere voluntatis est.

Sexta conclusio: Ex sententia omnium canonistarum, et aliquorum theologorum, licere contra idolatras, si moniti a falsorum deorum cultu non desistant, et unum Deum non recognoscant, seu contra infideles alias peccantes in lege naturae si moniti se non corripiant, bellum movere, talesque corruptores legis naturae punire; quam conclusionem supra defensa vi aliquibus mediis, ultra ea, quae traduntur per Innoc, et sequaces. Nunc vero in angustia decidendi positus, et quia video aliquos theologorum huius temporis innitentes dicto Apostoli: «quid mihi de his, qui foris sunt?» contradicere huic doctrinae, et quia ut supra retuli, S. Thomas, 2. 2. quaest. 12, art. 2 dixit, ad Ecclesiam non pertinere punire infidelitatem in illos, qui numquam fidem susceperunt, allegans dictam auctoritatem Pauli; et quia video, quod Christus Redemptor noster hunc modum convertendi infideles non docuit, imo potius dixi: «Ecce ego mitto vos, sicut oves in medio luporum»: neque voluit Evangelium introduci in orbem terrarum minis, et terroribus, neque cum armorum strepitu, sed in patientia, et mansuetudine; non auderem ad praesens consulere quod in acquisitione istorum infidelium illa doctrina utatur.

Septima conclusio: Si infideles in illis provinciis suis, in sacrificiis suis sceleratis innocentes homines occidant ad sacrificia, et ritus eorum, si moniti a christicolis ut ab hac iniuria desistant, nolint acquiescere, licere bellum eis indicere ob defensionem innocentum, et ad liberandum eos a talibus iniuriis, iuxta illud Ecclesiast. cap. 17, v. 12: «Unicuique mandavit Deus de proximo suo», et Proberv. cap. 24, v. 11: «Erue eos qui ducuntur ad mortem, et qui trahuntur ad interitum liberare ne cesses», iuxta id quod superius latius dictum est.

Octava conclusio: Si infideles illi barbari, adhuc non conversi, sint infesti fidelibus conversis, seu aliis christicolis in provinciis illis degentibus, ita ut eos in pace vivere non sinant, licere ad propulsandam iniuriam, et pro defensione personarum, et rerum suarum bellum movere contra tales infideles, si alias ab his infestationibus non possent arceri, cum haec sit iusta causa belli ad propulsandas iniurias, cap. *Dominus noster*, 23. quaest. 2, et tradit S. Thom. 2. 2. quaest. 40, si tamen isti infideles cessarent ab his infestationibus, et iniuriis, cessandum et esset a bello, tamquam causa belli cessante.

Nona conclusio: In hac conquesta istorum paganorum, non censeo tenendam doctrinam illam Hostiensis, de que supra, videlicet, ut si pagani illi moniti nolint dominium Ecclesiae recognoscere, quod possunt depraedari, et bello lacessiri; imo arbitror talem doctrinam respuendam, cum ex illa multae absurditates, furta, et latrocinia sequerentur. [2]

---

[2] GREGORIO LÓPEZ, *Glosa* a las Siete Partidas, Ed. de PEDRO GÓMEZ DE LA SERNA en *Los Códigos españoles concordados y anotados*. Madrid 1872, vol. II, págs. 487-494.

X

VERSION DE DOMINGO DE LAS CUEVAS

[P. P. Dominicus de las Cuevas et Ioannes de Salinas, O. P.] *De insulanis.* Aliud dubium. Quo iure principes christiani dominantur istorum insulanorum, id es, indorum? Vere ego sepe decrevi nullum verbum agere de hoc. Tamen pro dissolutione huius questionis ardue et dubie et periculose premitto unum: Quod ego non intendo disputare absolute, quo iure rex de facto teneat insulanos; sed intendo disputare in communi modo scholastico quid iuris sit in hac re. Premitto secundo quod, ut tradit Arist. 3 Ethicorum, consultatio solum versatur circa res dubias et contingentes, quia de impossibilibus et neccessariis, inquit, nullus recte consultat, quia nullus recte consultat am [sic] parentibus sit subveniendum et obediendum, an temperate sit agendum, etc., et in universum consilium habet locum ubi res in utramque partem potest iactari.

Premitto tertio quod, ex sententia Arist. 2 Ethicorum, una conditio virtuosi operis est ut fiat secundum quod sapiens determinaverit; et ideo peccaret omnino qui attentaret negotium aliquod dubium antequam sit exploratum quid agendum sit, v.g. si mulier dubitat an sit malum faciem furare, vel an debeat dare debitum viro de quo dubitat an sit suus, dico quod peccat si operetur proprio consilio antequam consulat parrochum vel eos ad quos spectat dirigere eos. Et iudicis non qualiacumque sufficiunt ut debeamus eis conformari; sed requiruntur iudicia peritorum in ea facultate de qua dubitatur. Unde non sufficit da hoc quod quis excusetur ignorantia in aliquo contractu quod

suo iudicio sit licitus, sed tenetur consulere theologos vel alios quibus incumbit. Hoc docet Paulus, I Cor., 12, ubi tradit non omnes esse doctores, nec omnes evangelistas; sed quosdam, inquit, dedit prophetas, alios apostolos, etc., alios, inquit, dedit doctores. Ex que loco habetur quod sunt in ecclesia quedam persone quas oportet omnino consulere in agendis que spectant ad salutem anime. Ultimo est presupponendum in hac materia, sicut in aliis que ad salutem anime spectant, [quod] non sufficit sequi determinationem canonistarum, se oportet consulere theologos, quia canoniste solum habent agere de foro exteriori; hec autem res pertinet ad forum interiorem conscientiae. Et tandem quia hec res profecto est dubia, et habet pro et contra rationes et authoritates theologorum non mediocriorum, oportet quod rationabilius et conformius est ad leges et ad lumen naturale tenere, sine aliqua affectione pia ad res vel ad personas.

Istis stantibus, primo brevissime recensebo vobis opinionem magistri de Victoria, et referam etiam alios doctores. Vos eligatis.

Sit prima conclusio, que est fundamentum totius negotii: Infideles sunt veri domini suarum rerum. Probatur ista conclusio. Primo, quia si non sunt, esset quia vel sunt peccatores, vel quia sunt infideles. Sed peccatum etiam mortale non impedit verum dominium rerum, ut habetis ex beato Thoma circa q. 66. 2. 2., et est determinata in Concilio constantiense contra Wycliff, et est error 14 de Wicleff. Et probatur adhuc quia Paulus Roma. 13 et 2 et prime Petri, 2 precipiuntur ut subiecti principibus etiam infidelibus, ut obediant; subiecti estote omni creature, sive regi tanquam preexcellenti, sive ducibus tanquam ab eo missis, etc.; et cui tributum tributum, cui vectigal vectigal, etc. Quod infidelitas non impediat, supra articulo quarto probavimus.

Sed arguitur contra hanc conclusionem argumento quo aliqui in hac remoti sunt barbari, sunt servi; servus autem quidquid est et quidquid acquirit domino adquirit. Ergo. Ista propositio manifesta est in iure; et addunt Silv., instituta res que per nos acquiritur, § item vobis, et expressius habetur Instituta de his que alieni iuris sunt. Maior assumpta probatur ex primo et tertio Politicorum, quod naturaliter quidam sunt servi, quibus melius est servire quam imperare, parum valentes ingenio, qui-

bus ratio non sufficit etiam ad regendos se ipsos. Ergo barbari non sunt veri domini, et profecto si qui sunt in orbe, sunt barbari isti qui parum videntur differre a brutis, et ideo illis magis competit gubernari ab aliis quam se ipsos gubernare. Nec obstat quod ante adventum hispanorum fuerunt veri domini, id est, non habuerunt alios dominos, quia non repugnat aliquem servum ad tempus esse sine domino, ut expresse tradunt iuriste in lege si usufructum, § de libelli causa. Respondetur ad hoc quod barbari isti non sunt servi ad hunc sensum, quod non habeant verum dominium rerum.

Arguitur secundo contra conclusionem: Heretici ipso facto amittunt ius in bona sua, ut habetur lib. 16, c. cui secundo; sed isti sunt peiores quam heretici; ergo amittunt ius. Respondetur ad hoc quod nihil obstat, quia ut S. Thomas tradidit in hac q., a. 12, infideles non possunt hac ratione privari, sicut nec propter odium Dei, quod maius vel eque grave est. Sed quomodo sit intelligenda confiscatio bonorum postea dicemus.

Ideo arguitur tertio: Infideles barbari sunt omnino amentes, non habentes prorsus usum rationis; ergo non sunt domini; ergo possunt occupari. Probatur consequentia prima, quia ut S. Thomas tradidit q. 66, 2. 2., a. 8 et etiam 1. 2., q. 1, a. 1, et 2 et q. 6, 1. 2, et abundantius cap. 100 secundi lib. contra gentiles, sola creatura rationalis, que habet usum rationis, potest esse domina suorum actuum. Quare bruta animantia non sunt capacia iniurie, nec cadit aliqua restitutio, nisi pro quanto redundat in damnum domini. Respondetur et dico primo: Si barbari nec habent usum rationis nec possunt habere, non sunt domini. Hoc probatur sufficienter ex argumento facto, quia proprie non dicuntur aliqua habere dominium, nisi respectu earum que sunt in sua facultate. Quare Arist. 8 Physic ait: Omnia alia ab homine potius dicuntur dirigi quam dirigere se.

Dico secundo, non habentes usum rationis, sed potentes habere, possunt habere verum dominium rerum. Ista propositio clara est, quia puer est heres; ergo est dominus cum suscedat hereditati patris. Et Paulus ad Galatas, 4; Parvulus nihil differt a servo quando est parvulus cum sit dominus omnium. Dico ultimo hac ratione barbari non impediuntur a dominio. Patet,

quia habent aliqualem usum rationis, quia habent aliquam politiam, habent dominos, cavent aliqua peccata, habent aliquem cultum religionis. Et probatur manifeste, quia Deus et natura nihil faciunt frustra. Cum ergo illi habeant potentiam ad usum rationis, cum sint homines, ergo possunt habere; ergo et habent. Sunt illi homines; ergo possunt esse capaces beatitudinis et culpe. Essent autem, si non haberent usum rationis, extra statum salutis; ergo habent usum rationis. Unde merito non sunt auditi apud nos qui hac ratione vellent vendicare dominium regi propter hoc, nec opus est ut habeant tantum usum rationis sicut et nos habemus.

Tunc respondetur ad argumentum factum in principio de servitute: Aliqui sunt servi, etc. Respondeo quod Arist. non intelligit quod illi qui parum valent ingenio sint alieni iuris, quia hec servitus non est de iure naturali aut divino, sed de iure positivo, ut postea probabimus. Sed intentio Arist. est in illo loco, quod inter genus hominum quidam sunt quibus incumbit necessitas ut gubernentur ab aliis; et aliis etiam concessit natura facultatem gubernandi se et alios. Nec intelligit Arist. quod possint eorum bona transire in alienum dominium, sicut neque intelligit quod illi, qui sunt naturaliter domini, possint eos cogere in proprium obsequium et occupare eorum bona et terras. Et confirmatur quia Arist. primo et tertio Politicorum [dicit] quod solum duplex genus dominii est a natura; unum est potestas patris super filios; alia est viri super uxorem. Servitus autem de qua loquimur est de iure positivo. Ergo hac occasione non amittunt dominium barbari.

Arguitur quarto contra conclusionem. Imperator noster est dominus orbis; ergo potest occupare terras indorum. Probatur antecedens: primo, quia hoc tribui [Papa?] imperatori Maximiliano, et scribunt nostro imperatori. Et confirmatur hoc. Aliquando aliquis imperator fuit vere dominus orbis totius; ergo etiam modo. Probatur antecedens ex illo Luce 2: Exiit edi[c]tum a Cesare Augusto ut describeretur universus orbis; ergo erat vere dominus, etc. Hanc sententiam tenent canoniste et aliqui legiste. Tenet primo glossa, c. venerabile de electione et in c. venerabilem qui filii sunt legitimi. Et idem tenet Bartolus in extravaganti ad repri-

mendam; et probant ea 7 q. p. c. in apibus, ubi Hieronymus: In apibus unum est rex et in mundo unus imperator. Confirmatur, quia Antonius imperator digestis ad legem rhodiam, in lege deprecatio dicit: Ego Antonius, mundi dominus. Idem habetur in lege bene accessione.

Respondetur, commentum est et vanum dicere quod imperator est dominus orbis. Probatur, quia vel esset dominus iure naturali, vel divino, vel positivo. Non de iure naturali, quia de iure naturali omnes homines sunt liberi, exceptis his que excipimus de filiis et uxoribus, ut probat S. Thomas, 1 p., q. 92 et in q. 96, a. 4. Idem dicit in 2. 2., q. 12. Sunt verba: Prelatio et dominium introducta sunt iure humano. Et idem ait Arist. I Polit. Dico secundo non legimus aliquem imperatorem fuisse dominum totius mundi, quia locus quem citat illa glossa Danielis, 9: Tu es rex regum et dominus celi, et imperium dedit tibi et omnia in quibus habitarent filii hominum. Sed illa non probant, quia forte dicta sunt ad iactantiam. Nec iure divino; primo, quia non constat de loco; secundo, populus iudeorum aliquando non fuit aliene ditionis, nec ipse populus erat dominus mundi, et etiam qui isti barbari nunquam fuerunt cogniti in mundo; ergo nunquam imperator cognovit se [esse] dominus illorum.

Nec iure humano, quia vel hoc fuit per legem, et hanc non potuit ferre in non suos, nec etiam eorum voluntaria electione. Et licet beatus Thomas in lib. 3 De regimine principum. c. 4 ad primum argumentum videatur dicere ex beato Augustino 18 De civitate Dei quod imperium romanorum datum fuit eis a Deo propter optimas leges, non intelligit quod fuerit eis traditum sicut fuit regnum traditum Sauli et David; sed intelligit quod providentia Dei factum est quod dominarentur aliis, vel in rebelli vel voluntaria electione vel aliunde. Et hoc in aliquibus locis; nam in aliis dominabantur tyrannice.

Et hoc etiam manifestissimum est si quis intelligat quo iure introducta sunt dominia et principatus in orbe quia post diluvium divisus est orbis ordinatione Noe, qui supervixit diluvio annis 300, ut habetur c. 9 Genesis; et in regionibus partialibus quidam ceperunt esse domini per tyrannidem, ut dicitur de Membroth, de quo Gen. 10 dicitur quod erat potens in terra, quod

fieri potuit vel quia prevaluit, vel quia alii elegerunt illum, a quo tempore usque ad nostrum derivata sunt dominia per electionem voluntariam, saltem usque ad adventum Christi, a cuius nativitate usque ad nunc dicunt aliqui quod, quia Christus fuit imperator orbis ex illo Matthei 28: Data est mihi omnis potestas in celo et in terra, dicunt quod reliquit in terra in suo loco unum principem mundi, et quia erat conveniens quod, sicut reliquit unum vicarium in spiritualibus, etiam in temporalibus relinqueret alium. Quod autem Christus fuerit rex temporalis, non disputo modo. Postea in tertia parte dicemus. Sed dico quod dato Christus fuerit rex temporalis, non inde sequitur quod imperator sit dominus orbis.

Dico ultimo, dato quod imperator noster esset imperator totius orbis, non posset occupare terras barbarorum, et constituere novos principes et deponere antiquos aut imponere vectigalia, quia etiam secundum adversarios qui dicunt illum esse dominum mundi, non est dominus secundum proprietatem, sed secundum iurisdictionem, sicut isto modo imperator est dominus gallorum, et tamen non potest aliquid istorum in Gallia. Et sic ruit argumentum quartum factum.

Faciam ultimum argumentum. Summus Pontifex est dominus, cum sit vicarius Christi. Ergo saltem eius auctoritate poterunt occupari terre barbarorum. De hoc aliqui iurisconsulti tribuunt Pape quod sit temporalis dominus orbis et quod ab ipso derivata sunt omnia dominia principibus secularibus, ita quod in eo verificatur, per me reges regnant, etc.

Hanc sententiam tenet Antoninus in 2. q., tit. 22, c. 5, § 8. Idem tenet inter theologos Silvester in verbo infidelis, § 7, et in verbo Papa, § 7, 10, 11, 14, et in verbo legitimus, § 4. Ipse dicit primo quod omnis potestas secularium principum est subdelegata potentie Pape in recognitione dominii, secundum quod est derivata a Deo mediante Papa, et quod Constantinus donavit Pape terras in recognitionem dominii, et e diverso, Silvester Papa donavit Constantino usum et stipendium. Dicit tertio quod Papa de facto non exercet potestatem temporalem in orbem extra patrimonium Ecclesiae, non propter defectum potestatis, sed ad tollendem scandalum pusillorum et iudeorum et ad nutriendam pacem orbis.

Et multa absurdiora dicit in illis locis. Hoc probat ex unico loco S. Thomae in fine secundi sententiarum ad quartum quod Papa tenet utriusque potestatis apicem, secularis et spiritualis. Quare si barbari nollent recognoscere dominium Pape, hac ratione potest eis inferri bellum et ponere eis novos principes. Et ita factum est quod Papa concessit regibus christianis illas provincias, et quia barbari admoniti sunt, nec voluerunt recipere fidem, potest authoritate Pape eis bellum ingeri.

De hac materia, an Summus Pontifex sit dominus temporalis totius orbis, videte relectionem magistri de Victoria in summa. Respondeo et dico primo: Summus Pontifex non est temporalis dominus totius orbis. Hanc conclusionem diffuse probat cardinalis de Turrecremata, 2 lib. a cap. 113 et Durandus in tractatu de potestate Pape, et Caietanus sepissime dicit. Ultra probationes aliorum, probo illam conclusionem ex illo Luce, 22: Scitis quia principes gentium dominantur earum, et qui potestatem habent inter eos benefici vocantur, etc. Loquebatur Christus ibi ad apostolos, inter quos erat Petrus, cuius locus obtinet Papa nunc. Eandem conclusionem late probat divus Bernardus, lib. 2 de consideratione ad Eugenium Papam, ubi tractat hunc eundem locum quem retuli. Dicit enim quod potestate papali non vendicat sibi temporalem ditionem orbis. Esto, inquit, alia quacumque tibi vendices, non tamen apostolica, nec enim dare tibi potuit quod non habuit. Quid ergo dedit? Quod habeo, inquit, hoc tibi do. Quid illud? Curam et sollicitudinem ecclesiarum. Videte ibi.

Et confirmo. Si Summus Pontifex habet potestatem temporalem in orbe, sequitur quod Petrus habuit tunc. Ergo omnes apostoli habuerunt potestatem parem in toto orbe cum Petro, licet subordinata a Petro. Hinc ultra, ergo apostoli qui successerunt ceteris apostolis habent temporalem potestatem, saltem in suis episcopatibus, quia de iure divino, et suppono habent potestatem in suis episcopatibus post electionem factam, sicut Papa in toto orbe. Sed consequens est falsum, quia nec isti dant talem potestatem eis, nec aliquis episcoporum ausus est talem potestatem sibi vendicare. Et confirmatur, quia, ut suppono, de iure divino Ecclesia non est secularis; et ipse Summus Pontifex in c. causam, extra, qui filii sunt legitimi, fatetur Alexander Papa non habere

talem potestatem. Dicit ibi: Legi nos attendentes quod ad regem pertinet de possessionibus diiudicare, ne videamur iuri anglorum detrahere, qui ipsarum iudicium ad se attinere dicit, frater, in tali vestre mandamus quatenus regi possesionum iudicium relinquatis, etc. Et in eodem titulo, c. per venerabilem, fatetur Summus Pontifex non habere potestatem temporalem super regem Gallie. Et beatus Bernardus in illo loco citato: In criminibus, non in possessionibus potestas vestra, si quidem hoc accepistis, a claves regni celorum. Hec autem habent in terra iudices suos. De hoc videte Caietanum in c. 13 secunde partis apologie, ad octavum argumentum Almain.

Dico secundo, dato Papa haberet potestatem totalem in toto orbe, non posset tranferre in regem, quia illa est annexa officio papali. Ergo si non potest modo Papa concedere patrimonium papale quominus Papa, sequens posset abrogare. Unde hac ratione rex non habet potestatem in barbaros ex concessione Pape. Dico tertio, habet nihilominus Papa potestatem spiritualem in totum orbem, quia ad eum expectat propagare fidem et pascere oves Christi, ut patet ex illo Ioan. ultimo: Pasce oves meas. Hoc late probat Turrecreamata, c. 114, et Durandus et Caietanus locis citatis. Sed etiam videatis beatum Thomam, opusc. primo contra grecos per multa capitula a 6 usque fere in finem; et est determinatum in concilio lugdunensi et affertur in cap. ubi periculum de electione, lib. 6, ubi dicitur quod Papa est vicarius Christi qui fuit monarcha totius mundi ex illo: Data est mihi omnis potestas. Idem habetur in concilio constantiensi in bulla condemnationis Wycliff, et expressius in concilio florentino sub Eugenio quarto super unione armenorum et grecorum. Sunt verba: Diffinimus sanctam apostolicam sedem et romanum pontificem successorem esse beati Petri principis apostolorum et universi orbis tenere primatum.

Ex quo patet quod habet potestatem spiritualem in toto orbe; sed etiam habet potestatem temporalem in quantum est necessarium ad executionem potestatis spiritualis. Unde si reges temporales ferrent leges que obstarent promotioni fidei, vel si facerent leges v. g. quod omnes intra regnum portarent arma, et esset iusta lex, si esset occasio quod rixarentur omnes et ad invi-

cem sibi nocerent, etiam renitente rege, posset omnino annullare legem, nec tenerentur subditi regis ei obedire. Similiter, sicut est dissensio inter regem nostrum et Gallie de regno Navarre cuius sit et ruunt in bella, dico quod de sua potestate Papa posset tractare de causa illa et per sententiam applicare alteri regnum, cui teneretur alter obedire sub peccato mortali, quia hoc est necessarium ad salutem fidelium. Si tamen sit aliqua lex temporalis, s. quod non deferant homines mulas, si observantia illius legis non nocet saluti animarum, non posset illam annullare, quia non habet meram potestatem temporalem. Ex quo sequitur quod male faciunt seculares principes qui contendunt impedire episcopos ne coerceant peccatum per temporales penas, quia hoc non excedit potestatem eorum, cum illud expediat saluti animarum.

Sequitur secundo quod etsi barbari nolint recognoscere temporalem dominium Pape non possunt debellari nec auferri ab illis bona sua. Probatur hoc corolarium. Non possunt debellari si nolint recognoscere dominium Christi, ut videmus in S. Thoma. Ergo nec etiam si nolint recipere dominium eius vicarii. Et confirmo ratione illorum. Propterea non tenentur recognoscere dominium Christi, quia non possumus illis naturaliter ostendere quod fides nostra sit melior sua. Sed minus possumus ostendere eis quod Papa sit super eos. Ergo non possunt cogi ista via. Et breviter totum hoc est quia non possunt compelli ex eo quod sunt infideles. Ista est setentia Caietani in illa q. 66, a. 5 ad secundum.

Arguitur contra conclusionem. Invenerunt istos insulanos, qui nullius erant, quia res derelicta qui nullius est domini, est primi occupantis, ut habetur expresse Instituta de rerum divisione, § fere bestie. Respondetur quod iam probavimus quod barbari erant veri domini, et sic non erant derelicti.

Arguitur ultimo: Isti barbari habent peccata mortalia gravissima contra legem naturalem, vescuntur humana carne, indifferenter accendunt ad matres et sorores, ad masculos et feras, interficiunt innocentes diis suis. Ergo hac causa saltem poterunt debellari. Et ratio est quia potest eis ostendi in lumine naturali quod male agant; unde poterunt cogi ut servent naturalem legem, etsi non a rege, saltem a Papa, et ipse potest concedere cui voluerit potestatem hanc seu facultatem. Respondetur ad hoc quod quorundam est sententia quod hac causa possunt devastari. Ita tenet Antoninus, 3. p., tit. 22, § 8. Idem tenet Silv. in verbo Papa, § 7, et citat August. de Ancona, et citat Innocentium in cap. quod super his de voto, ubi dicit: Puto quod gentiles qui non habent nisi legem nature, si contra agant, possunt puniri a Papa. Et confirmat iste ex eo quod Gen., 19 sodomite puniti sunt a Deo, quorum exempla facta sunt nobis via ad operandum.

Magister Dominicus de Sancta Cruce dicit in relectione sua de hac materia, et presupponit fundamentum quod in proposito loquimur de infidelibus non subiectis christianis de facto aut iure sed de infidelibus qui nunquam receperunt fidem Christi, quos vocat S. Thomas, infideles negative in q. hac. a. primo, quia de subiectis christianis non loquimur modo de talibus infidelibus, nec de saracenis qui sunt subiecti de iure, quia occupant terras nostras.

Hoc dato sit prima propositio: Isti indimeritosunt puniendi. Probatur. Qui male agunt merito sunt puniendi. Sed isti male agunt. Ergo. Maior ex S. Thoma, q. 87. a. primo 1. 2. Minor est manifesta experientia.

Secunda propositio illius est: Papa potest eos punire. Probatur. Papa est iudex illorum. Ergo potest illorum acta punire. Consequentia est nota. Antecedens probatur ex beato Thoma in ista q., a. 10, ubi dicit quod per sententiam Ecclesie potest auferri dominium et ius ab infidelibus; ex quo ipse habet quod Papa potest leges statuere in eos et etiam penales censuras confiscationum. Et si vos dicatis quod intelligit S. Thomas de infidelibus subiectis iure vel facto, sicut Caietanus dicit in vocis citatis, q. 66, a. 8 ad secundum, dicit quod est contra textum illa glossa.

Tertia propositio: Papa potest in penam criminum illorum eorum principes deponere et novos constituere et suis bonis privare. Probatur ex supra dictis, quia Papa potestatem in eos habet. Probatur etiam ex c. vergentis extra de hereticis, ubi habetur quod potest hereticos privare suis bonis, et etiam eos qui incurrunt legem lese maiestatis. Sed maius est peccarum idolatrie. Ergo magis est punienda, ut habetur Deut. 25, secundum mensuram delicti erit plagarum modus.

Quarta conclusio: Iam quod potest iuste auferre bona ab

insulanis, potest ea tribuere cui libuerit. Et dedit regi, et sic iuste tenet.

Quinta conclusio: Ille cui Papa concessit debellationem indorum iuste possidet bona illorum. Probatur. Papa potuit dare. Ergo ille iuste potest possidere. Confirmatur. Quincumque est subiectus alteri tenetur subire sententiam illius licitam. Insulani autem passi sunt bona relinquere. Ergo tenentur dimittere. Confirmat quia ad Papam expectat protegere legem naturalem. Ergo tanquam defensor et tutor illius poterit corrigere illos qui non servant. Et confirmat. Principes christiani possunt debellare infideles blasphemantes nomen Christi, ut habemus ex isto articulo 8. Sed infideles blasphemant Christum. Ergo.

Ultima propositio: Imperator non peccat, sed est tutus in conscientia tenens possessiones illarum terrarum. Probatur. Quincumque exercet aliquod opus ex ignorantia invincibili non peccat. Sed sic est quod imperator noster habet ignorantiam invincibilem de iure illarum terrarum. Ergo non peccat. Probatur minor. Quicumque sequitur opinionem Pape qui est pastor omnium in spiritualibus non peccat. Sed ista est opinio Pape, quia, ut suppono, Papa Alexander 6 concessit hoc dominium regi Ferdinando. Ergo. Et confirmatur, quia ex S. Thomas et ex communi can. sententia Papa non potest errare circa bonos mores. Ergo.

Ultimo dicit pro responsione omnium argumentorum quod duplices sunt infideles: quidam qui vivunt conformiter ad lumen naturale, de quibus Paulus ad Rom. 2: Gentes, que legem non habent, naturaliter que legis sunt faciunt. Alii sunt infideles qui admittunt peccata contra legem naturalem, sicut innocentes occidere, idolatrare et alia enormia que impune faciunt. Tunc dicit quod omnia loca scripture et sanctorum et S. Thomae, que videntur sonare contrarium ad suas conclusiones, exponendi sunt de infidelibus primo modo, quorum bona, possessiones, terras, magistratus nulla ratione licet occupare principibus christianis. Dicit quod qui contrario modo intelligunt S. Thomam non bene faciunt.

In ultima parte relectionis ipse ponit alia iura vel ad defendendum innocentes compressos apud illos, vel etiam in proprium

commodum illorum ad dirigendum eos et instruendum eos de politica gubernatione. Hec dicit magister ille Dominicus, etc.

Circa quod dico primo, quod etsi hec conclusiones essent vere, cum tamen sit disputatio de illis inter doctos, et sit non minus quam de his que expectant ad salutem animarum multorum, non tam bene probat illas quam ego vellem. Nullam addunt rationem vel authoritatem nisi S. Thomae male intellectam. Secundo dico, et sit prima propositio ad responsionem: Principes christiani in authoritate Pape non possunt punire vel dispoliare barbaros eo quod admittant peccata contra naturam. Probatur. Primo illi supponunt falsum, quod Papa sit iudex infidelium. Et secundo probatur. Vel illi intelligunt per peccata contra naturam peccata contra legem naturalem, id est contra precepta legis naturalis, qualia sunt furtum, homicidium, vagus concubitus; vel intelligunt per peccata contra naturam peccata contra usum naturalem, qualia sunt concubitus viri ad virum, viri ad bestiam accessus, femine ad feminam, que Paulus secunde ad Cor. 2 vocat immunditiam, et etiam Rom. I, et de quibus beatus Thomas, 2. 2., q. 154, a. 11 et 12. Si primo modo intelligant contra, pro furto non possunt puniri nec pro simplici fornicatione.

Probatur. Primo ipsi non audent confiteri de illo, et Paulus dicit prime Cor. 5 quod non expectat ad eum iudicare de his qui foris sunt, in quem locum S. Thomas dicit quod prelati Ecclesie non acceperunt potestatem nisi in eos qui sunt intra Ecclesiam, quia Paulus aperte dicit non expectare ad eum iudicium de infidelibus fornicariis aut idolatris. Si secundo modo, sic arguitur. Homicidium est gravius peccatum quam sodomia, ut tradit S. Thomas in 2. 2. Si ergo non licet eos punire pro homicidio, cum non sit contra usum naturalem, ergo nec pro sodomia. Et confirmatur, quia idolatria est contra ius naturale et gravius peccatum quam concubitus contra naturam. Si ergo pro his non licet; ergo nec pro aliis. Et confirmatur hoc, quia Papa non posset inferre bellum christianis et deponere a suis bonis propter similia peccata, cum tamen illi non ex ignorantia, sed malitia committant talia peccata, et indi forte ex ignorantia. Ergo nec infidelibus potest.

Arguitur secundo. Barbari vel tenentur subire penas et acceptare sententiam Pape, vel non. Si non; ergo non potest Papa

condemnare eos. Si sic, arguitur sic: Ergo tenentur recognoscere dominium Pape supra se. Ergo si non cognoscunt eum tanquam superiorem et legislatorem, in penam huius poterunt puniri, et hac ratione poterit eis inferri bellum. Hoc autem Silv. et alii non concedunt. Ergo est propositio nostra vera. Confirmatur hoc quia in veteri lege nunquam legimus quod filii Israel occupaverint terras gentilium hac ratione, quod haberent peccata contra naturam; sed speciali dono Dei, vel ex eo quod receperint ab eis iniuriam.

Et confirmatur ultimo, et quero ab istis quid intelligant per hoc quod dicunt profitentur legem nature barbari. Vel vocant velle servare legem nature, et hoc ipsi volunt servare, immo legem divinam vellent servare si scirent esse bonam legem; et tamen non possunt cogi ad servandum illam. Ergo nec poterunt cogi ad servandum naturalem. Vel vocant profiteri legem nature cognoscere; et hoc ipsi faciunt, immo apud me est certum et credo quod maiora motiva sunt ad probandum quod lex evangelica sit bona, etiam in lumine nature, quam quod fornicatio simplex sit mala. Sed quodcumque et qualibuscumque motivis propositis ad credendum fidei christiane, si nolint credere, non possunt cogi. Ergo etiam si nolint adimplere preceptum de non fornicando non possunt compelli. Et sic tam pro certo habeo quod hac ratione non possunt redigi ad servitutem ad minus, quam quod illi non possunt occupare terras nostras. Hanc sententiam tenet Caietanus, loco citato, et magister Victoria.

Tunc ad argumenta in contrarium primo respondeo cum Caietano quod S. Thomas intelligit, cum dicit quod fideles possunt habere dominium super infideles, intelligit de infidelibus vel facto vel iure subiectis christianis, quales sunt agareni, saraceni etc. quia de facto occupant terras que quandoque fuerunt christianorum et sic possunt debellari. Dico secundo ad locum S. Thomae quod verum est quod fideles possunt aliquo modo habere ius in infideles, et etiam numquam subiectos; et hoc non directe, sed in favorem christianorum, v. g. si christiani essent captivi non solum apud saracenos, sed omnino inter insulanos, dico quod favore fidei posset Papa ferre sententiam belli in illos ut relinquant christianos, ut dimittant captivos, etc.

Vel qui impediunt fidem eorum. Et hoc est verum, quia sicut possunt de novo inferre eis bellum ut recipiant christianos predicatores volentes propagare fidem in eis, ita potest eis inferri bellum ut desistant ab afflictione christianorum, quia ibi existentes periclitatur fides illorum. Et isto modo intelligit S. Thomas, immo nihil aliud voluit dicere S. Thomas nisi quod de facto factum est in Ecclesia quod fideles non possint esse iusto iure subiecti infidelium. Dico ultimo quod fortasse, dato istud ius non sit sufficiens sicut nec cetera iura allata, nihilominus tamen forte reges sunt in bono statu, quia forte excusantur ignorantia, quia cum ipsi non possint per se de iure disputare, sed commiserunt suo consilio, et sic forte excusantur. Sed valde timeo quod in die iudicii ipse rex non dicat conclamantibus insulanis: Propterea qui vos tradidit mihi maius peccatum habet.

Arguitur tamen quia insulani tradiderunt principi christiano voluntarie subiectionem suam, quia a principio hispani venientes ad illos significaverunt quod rex Hispaniae mitteret ad eos ut reciperent in dominum et ipsi acceptaverunt. Et cum nihil sit tam naturale homini quam quod sit voluntarium, videtur ratum ius et titulus principandi super eos. Respondetur ad hoc quod illi non videntur se subiecisse voluntarie, quia ignorantia et metus ex 3 Ethic. causant involuntarium; et cum hispani venirent ad eos armati et ipsi ignorabant et petitionem christianorum et concessionem illorum, et preterea illi non potuerunt facere inconsultis propriis dominis; unde populus non potest sine rationabili causa dare operam ut deponantur proprii principes et ponantur novi. Unde hac ratione non iuste occupatur terra illorum.

Arguitur ultimo, quia Deus sua providencia et consilio tradidit istos barbaros hispanis, sicut ea tradidit amorreos iudeis propter abominationes quas faciunt. Respondeo primo, periculosum est prophetie credere que est contra regulas iuris naturalis, et videtur quod sit contra regulas Christi. Et preterea qui, ut dicit S. Thomas 1. 2, q. de donis, ubi per prudentiam et fidem constat quid agendum est, non oportet concurrere ad prophetiam; et oportet, sicut Ioan. dicit, c. 4, non credere omni spiritui sed probate spiritum utrum ex Deo sit; et etiam quia S. Thomas

I. 2, q. 68, dona perficiunt virtutes, fidem, prudentiam, etc. Ergo non oportet credere contra illas.

Dico ultimo, dato quod ita esset, quod Deus suo iudicio vellet extirpare barbaros, non ideo essent immunes a peccato executores illius sententie divine, sicut Deus decrevit tradere filium suum ad mortem, tamen Iudas non fuit per hoc exemptus a peccato; sicut etiam certum est quod Deus decrevit aliquando punire filios Israel per manus Babylonis, tamen illi non fuerunt immunes a peccato. Immo cum Deus decreverit propter peccatum Salomonis dividere Israel, illud regnum, non sunt tamen sine culpa magna Ieroboam, qui divisit partem regni a Roboam. Non ergo est sufficiens ratio ad dominium. Ista tamen non dicimus ut statim iactentur in medium. Unusquisque videat quod sibi magis placeat. Et hec de titulis que [*sic*] dicuntur esse ad dominium insularum, quod noster imperator obtinet.

Pro tertia parte erunt in sententia duo dubia. Primum est iam quod iura et tituli recensiti non sint apparentes, quo iure principes christiani dominium teneant barbarorum. Secundum dubium est quid iuris de his qui ab insulanis reportaverunt aurum. Item quid iuris de his qui apud eos tenent terras, minas auri et etiam tenent insulanos in servos, si possint agere.

Pro solutione dico primo quod iudicio meo res est dubia valde. Nec facile est in alteram partem sententiam proferre, potissimum cum sit tanta diversitas opinionum, etiam doctorum et bonorum virorum, et sit etiam adeo tenax cupiditas eorum qui iam vel iure vel iniuria ea que sunt insulanorum occupaverunt, quos crudele esset ponere extra statum salutis, de quibus pro certo habeo quod nulla causa vel admonitione amitterent que possident, presertim qui iam et maioricatus et perpetua vincula condiderunt ex his que detulerunt, licet hec non sit sufficiens causa; quia necesse est ut veniant scandala, ve autem homini illi, etc. Et vehementer timeo ne sua iustitia Deus hac via decreverit aliquorum reprobationem confirmare.

Secundo dico quod dominus dicit in evangelio: Quid prodest homini ut universum mundum lucretur, sue autem anime, etc. Quare cum insulani sint extra statum salutis, nec possit, ut ego audio, propalari inter eos fides nisi aliquo nocumento, merito

debent pati tam rationabilem iacturam bonorum, que temporalia sunt, pro commodo anime sue, maxime cum illa apud illos fuerint parvi momenti.

Dico tertio quod non intendo disputare qualiter de facto imperator sit dominus illorum, saltem de causa qua incepit esse dominus; nam nondum mihi constet de omnibus, etiam quia posset fortasse deinceps pretendi aliquod ius in illos eorum dicenda sunt, cum tamen fortasse non ita fuerit Tunc sit prima propositio: Omnia que dicemus fundantur vel in iure divino vel in iure gentium. Quare suppono quod ius gentium adimat et dat ius in foro conscientiae quia vel derivatur a iure naturali, et sic eandem vim obligandi habet, vel ut puto pro maiori patre quod ius gentium est ius positivum. Et hoc etiam modo dat ius in foro conscientie. Unde si a principio orbis vel post eius reparationem, quando Noe divisit suis nepotibus orbem, convenerunt omnes vel maior pars eorum quod legati essent inviolabiles, vel quod capti in bello iusto essent servi, quod flumina et vie publice essent communes, vel quod res que in nullius bonis est sit primo occupantis, que omnia habentur instituta de iure gentium et naturalium; et sic dico quod illa dant ius in foro conscientie.

Secunda propositio: Hispani licite possunt ad insulanos transire et apud eos vivere, edificare domos et exercere negotiationes apud illos, afferentes ad illos merces et alia quibus indiget, et reportare margaritas, aurum, argentum, quibus alii abundant, et habere rationem in pretio rerum ad difficultatem itineris et longitudinem, ad abundantiam auri et penuriam eorum que deferuntur, et breviter ad omme illud ex quo res carior est, dummodo eos admoneant prius quod pacifice et sine eorum detrimento volunt apud eos vivere, et rebus etiam ostendant. Probatur, quia ut dictum est, ius gentium obligat: sed de iure gentium videtur licere vivere apud quoscumque, securos reddere legatos, non impedire lucrum. Ergo hispani non possunt ab huiusmodi impediri ab insulanis. Et confirmatur hoc qui Matthei 25, improbatur inhospitalitas. Hospes, inquit, fui et non collegistis me. Ergo cum lege divina licet illud, nulla lege humana potest impediri.

Ex quibus sequitur corolarium: Quod si que sunt apud barbaros communia civibus et hospitibus, ut sunt margarite in fluminibus, aurum intra viscera terre; puta si apud mexicanos vel portidivites, vel apud eos qui habitant fundum erat licitum aut effodere aurum vel colligere margaritas his qui in aliis terris habitabant, illudmet licet hispanis. Probatur, quia licitum est de iure gentium apud quoslibet venari errantes feras in montibus et piscari pisces in fluminibus, etc. Ergo licitum est etiam effodere aurum apud insulanos, cum eodem modo se habeant, quia illa derelicta sunt et sunt primo occupantis.

Ex quibus sequitur corolarium: Quod si qui hispanorum vivunt apud illos qui sua diligentia et labore et impensis effodiunt apud eos aurum in agris que communia sunt, sunt veri domini, nec forsan obligantur dare medietatem domino agri, si apud eos non est consuetum. Unde tales possunt absolvi. Hoc corolarium, licet non habeo pro certo, habeo tamen pro securo. Sed si qui sint qui non degunt apud illos, sed hoc titulo portandi pecuniam et statim reverti illuc vadunt, et ex isto fine habent thesaurum, forsan quod possunt absolvi etiam. Primo quia ipsi non restituerent, etiam si eis mandetur. Secundo quia hoc etiam fundatur in iure gentium, et sicut liceret mihi transeunti per Gallias piscari pisces in flumine communi, vel de subtus terram extrahere radices aliquas que apud nos sunt pretiose et utiles. Ergo eodem modo de auro.

Tertia propositio: Si insulani, admoniti de pacifico convictu apud eos sine metu et armis, nollent permittere, possunt armis cogi. Probatur quia inter alias causas iusti belli una est ad vindicandum iniuriam et recuperandam et conservandam iustitiam, ut tradit S. Tomas, q. 40, 1. primo 2. 2. Sed, ut probatum est, de iure gentium licitum est hispanis vivere apud illos. Ergo si non permittantur, possunt vim vi repellere. Circa quod tamen est considerandum quod cum insulani, ut fertur, natura sint timidi et videant hispanos proceres et armatos, merito timent. Possent enim dicere illud Virgilii:

Quis novus hic nostris suscessit sedibus hospes?

Quare dato barbari hoc timore insurgerent in hispanos et aliquos occiderent, non possent postea habita pace devastare eos, aut terras eorum occupare. Sed habendus est respectus ad hoc quod secundum qualitatem iniurie, debet inferri magnitudo pene. Et, ut S. Thomas et Caietanus dicunt in illa questione citata, bene potest esse bellum iniustum ex utraque parte ex ignorantia, et illa pars que gerit bellum iniustum, sed ignoranter, parta victoria, non potest premi plus quam si iustum bellum haberet, exceptis impensis et aliis, de quibus postea. Sed tamen si admoniti et verbis et rebus, nollent acquiescere, possent omnino quacumque via compelli ad hoc, habita tamen ratione quod sumus christiani.

Quarta et ultima propositio: Si barbari pacifice admittunt hispanos ad se venientes et admonentes de amicitia, nihil iniurie possunt a nobis recipere. Et timeo valde quod a principio hac mala via factum est contra illos. Probatur. Illi, ut diximus, sunt veri domini ne unquam intulerunt christianis hispanis iniuriam. Ergo non possunt ab eis puniri: immo non plus possunt puniri a nobis quam nos ab illis, etiam auctoritate Pape.

Quinta propositio: Quia de iure divino barbari tenentur audire fidem Christi et recipere, hispani habent facultatem eundi ad illos et predicandi illis evangelium; et si impediantur a suis principibus, admoniti pacifice, ostendendo eis verbis et vita que illis predicamus, possunt compelli ut audiant; nec tamen, si nolint credere, possunt privari, ut supra diximus. Probatur primo ex illo: Euntes in mundum universum, predicate, etc. Secundo, insulares illi sunt proximi; ergo tenemur curare bonum illorum et dare operam ut propagaretur in eis fides, etiam cum aliquo eorum detrimento, quia utiliter gerimus res illorum, etiam si ipsi ignorarent. Et licet hoc sit commune omnibus christianis, Summus Pontifex sua authoritate, cum sit gubernator spiritualis, potuit hoc negotium mandare regibus hispanis, et aliis regibus interdicere, quia hoc convenit saluti illorum, quia convenientibus illuc multis regibus essent multe disensiones, et potissimum cum Hispanie reges inceperint suis stipendiis hoc negotium. Si tamen libere eos permittat predicare, non possunt aliquo modo a nobis gravari.

Alia propositio: Si experientia compertum sit quod ad hoc quod conversi iam ad fidem retineant illam, et qui non habent incitentur, ita quod vel conversi retraherentur a fide a suis principibus inimicis, vel non conversi impedirentur ne crederent, possent in favorem infidelium subici sub principibus christianis, immo deponi proprii principes si admoniti nollent averti. Hoc tamen intelligo quod fiat non ad propriam utilitatem, sed ad utilitatem illorum, et potius de proprio iure reiciendo et omnia dirigendo ad proprium bonum barbarorum. Unde dico quod, sive iure sive iniuria, a principio insulani venerint in dictionem christianorum, iam quod multi apud eos sunt conversi et est spes de reliquis convertendis, non bene faceret rex si dimitteret terras. Sed qui deberent sue saluti consulere, deberent dare modum quo fides conservaretur in illis, et ex operibus caritatis allicerentur ad fidem. Unde hac ratione religiosi quibus Deus inspirat transire ad illos, non arceantur hac ratione, dummodo rex vellet commitere negotium et secularibus et ecclesiasticis viris bonis et non cupidis, ita ut essent apud eos qui eos tuerentur et agerent negotium eorum in spiritualibus et temporalibus. Et puto quod religiosi qui bono zelo predicandi eis evangelium, nudi quacumque cupiditate pecunie, etiam si dentur eis, religiose faciunt illuc eundo, et debent qui apud illos sunt adhibere diligentiam cum secularibus principibus ut pie et religiose tractentur.

Unde dico pro declaratione propositionis, quod hispani non habent maius ius in illos nisi hac ratione, grangeando su provecho y ordenando lo que se hace en su provecho quam e diverso. Ex quo sequitur, quod si res sic se habeat, quod conversi iam ad fidem non vivant inter christianos et sub eorum dominio, vel statim prolabantur in preterita et ad ritus malos, et nullam habeant politiam inter se, quod possunt eis proponi fideles, qui eos et instruant de fide et pie pertractent, non sicut servos, sed sicut filios, haciéndolos trabajar, quia hoc eis expedit ut a preteritis caveant, ut fertur. Neque tamen possunt fieri servi neque auferri ab eis sua, ita quod iam non sint domini. Sed fideles qui iam habent aliquos illorum in famulos, ipso facto quo se possent regere et conservare fidem, tenentur eos relinquere liberos, et de terra et de hominibus communibus dividere inter illos quantum

neccessarium est ad honestam vitam degendam. Et qui oppositum faciunt, sunt extra statum salutis.

Sit alia propositio. Si tentatis omnibus, hispani non possint esse securi circa illos, quia non potest aut fides in eis conservari aut de novo annuntiari a predicatoribus nisi maneat politia christianorum, possunt christiani bella agere ut pariant securitatem sibi. Et si in universum aliter res firma non sit, possunt eis proponi principes novi et veteres deponi et omnia alia iura belli agere in eos, sicut pro quacumque alia iniuria recepta, quam constat facere, si eos non admitterent illi. Sed est considerandum quod Paulus docet prime Cor. 6: Omnia mihi licent, sed non omnia expediunt. Et ideo, si per rapinas et cedes retraherentur e fide, cessandum est a tali via evangelizandi, qui poneretur offendiculum evangelio, ut Paulus docet. Sed tamen non dubito quin a principio saltem necesse fuerit aliqua huius facere, ut possent ibi hispani perseverare. Timeo tamen ne res fuerit progressa ultra quam ius permitteret.

Alia propositio. Si qui hispani habent eos in servos, dato non relinquant, illos, quia forsan non expedit ad eorum salutem et fidem propagandam, tamen nullo pacto veniunt iure hereditario in dominium succesorum, ita ut sint perpetuo servi. Hoc tamen intelligo, nisi essent adeo stolidi; quod non valerent se ipsos propria providentia gubernare, quia tunc, quasi amentes, liceret eos semper habere in famulos solo titulo caritatis, ut supra diximus. Quare de huiusmodi admonendi essent christiani apud illos viventes, et si non proposuerint hoc facere, credunt quod sunt tyranni. Immo si qui apud eos ante erant servi, vel quia capti in bello iusto, vel alia iusta via, videtur mihi quod non possint esse perpetuo servi hispanorum, nisi apud illos ita sint servi ut vendantur, eo modo quo apud nos servi venduntur.

Alia propositio. Si qui sunt qui rapina ceperunt aurum vel argentum ab illis, dummodo illa essent alicuius momenti, videtur quod peccaverunt mortaliter et ad restitutionem tenentur, nisi forsan esset tanta abundantia apud eos et tam parum extimarentur et haberentur in pretio, quod ex parvo nocumento, quod de genere suo est mortale, fieret veniale. Sed qualiter modo deberet de huiusmodi fieri restitutio non est meum disputare, quia res est

ardua et timeo quod est pericilosa et non esset profuturum dicere. Si tamen casu ad securitatem conscientiarum vel Papa daret aliquod medium, vel insulani qui remanserunt remitterent ius, licite possent retinere. Et hoc in primis deberet curare rex.

Alia propositio. Imponere barbaris conversis vel non conversis ad fidem vel eorum principibus tributa maiora quam hispanis qui ibi sunt, vel saltem adeo magna ut illi nimis graventur, dummodo non esset necessarium ad conservationem hispanorum ibi degentium, illicitum est et iniustum. Quare compellere tributis principes illorum, ved ad magnum laborem vel etiam ad vendendum proprias terras ut habeant unde solvant tributum, impium et crudele est, nec unquam legi apud antiquos, etiam gentiles, ut romanos, ut subiectos bello intolerabili tributo gravarent. Sed pro his omnibus considerandum est quod supra notavimus, quod si que faciunt hispani iure in illos, est tanquam medium ad conversionem eorum, et non ratione alicuius dominii aut superioritatis in illos.

Sit ultima propositio. In locis ubi non sunt iam insulani, sed peste aut bello, sive iusto sive iniusto, perierunt, licite possunt hispani terras eorum occupare. Probatur, quia ille habentur tanquam deserte postquam proprii domini non sunt, et censentur quasi fuerint in alicuius potestate. Hinc sequitur fodere aurum, invenire ingenia ad habendum margaritas licere. Item probatur, quia si destituerentur ab hispanis occuparentur ab aliis peioribus, qui cum non aberent maius ius in illas quam hispani, illi possunt retinere, et si a principio qui illorum dederunt operam ad effundendum sanguinem innocentem doleant de preteritis et caveant de futuris [*sic*]. Sed fortasse quod imperator noster est sine culpa circa mala et vexationes que ibi sunt, quia sit ignarus quod liceat, quod non liceat, et commiserit negotium viris doctis et theologis probis, qui iudicium reportabunt, quibus hec cura magna esse debent, ut mittantur gubernatores ad illos quales ad tale negotium requiruntur.

Alio etiam iure possent hispani habere terras aliquas, etiam omnia bona aliquorum insulanorum. Si enim apud aliquos principes illorum erat bellum, et pars que habebat ius arcessivit in adiutorium hispanos hac conditione, quod premia victorie

vel omnia vel pro parte essent sua, licite possent retinere. V. g. fertur quod inter mexicanos et alios fuit bellum, et alii a mexicanis convenerunt cum hispanis ut iuvarent eos contra mexicanos et haberent terras et omnia bona eorum.

Etiam alio iure posset rex habere iurisdictionem ad illos, eo scilicet quod voluntarie vel a principio vel post elegerunt eum in principem. Et fortasse ita est. Tamen etsi possit ferre iustas leges que obligent illos sicut hispanos, non possunt plus gravari quam hispani. Magister de Victoria ponit inter alios unum modum, qui posset forsan pretendi, apud quosdam saltem, que non audet affirmare, scilicet quod cum illi sint pene amentes, ita ut non sint apud eos alique artes liberales nec alia indicia ingenii, possent hoc titulo proponi eis principes fideles. Probatur. De facto omnes sunt amentes. Non est dubitandum quin hoc fieri possit, et perinde videtur esse aut carere omnino, aut pene carere. Et confirmatur. Si casu aliquo omnes adulti perirent apud illos, ita ut manerent solum parvuli, non dubium quin possint principes christiani ponere illis tutores ut educarentur quosque possent se gubernare per proprium rationis usum. Sed sic est quod [non] videntur distare a pueris nec a bestiis, cum nec meliori cultu aut mitiori cibo utuntur; et hoc fundatur in precepto caritatis, et illi sunt proximi, quod intelligitur dummodo nihil peius habeant quam ante. Sed hoc non audet asserere.

Sed arguitur ultimo contra hec dicta. Si principes christiani non haberent verum dominium in insulanos et in terras eorum, nec dedissent insulani veram causam iusti belli, nec vellent eum eligere in principem, cessarent omnia commercia et peregrinatio hispanorum apud illos cum magna iactura hispanorum. Ergo non videtur verum quod nos diximus. Respondetur ad hoc primo: non est necessarium quod cesset commercio [*l.* commercium] et navigatio apud eos, dato sunt exempti a iure principes, nec deessent qui transferrent merces et reportarent aurum per commutationem et deferrent ea que habentur apud illos pro derelictis. Et exemplum est clarum de lusitanis, qui innuerunt commercia cum insulanis aliis. Item princeps noster posset ibi habere proprias minas auri et maior esset illi utilitas quam de facto est; et posset etiam deducere in pactum, quod hispani qui

invenerint minas dent certum tributum illi. Et ista conditio esset iusta, postquam ipse rex suo stipendio primo navigavit apud illos.

Pro omnibus que diximus dico ultimo quod omnia dicta intelliguntur de per se loquendo; et si secus fiat non approbo. Sed ex his posset haberi forma et modus si quibus incumbit vellent hec curare.

Sed de euntibus ad insulanos dubium est an possint absolvi. Respondetur et dico, si qui navigant ad illos intentione non committendi rapinas vel iniustitias, sed vivendi proprio labore et desiderio inveniendi divitias, ut alii aut aliis officiis honestis lucrare pecunias, possunt absolvi. Si qui tamen transeunt indifferenti voluntate, admonendus est [*sic*] ut rectificet intentionem, et si nolint retrahi, non absolvantur.

Hec de insulanis magister frater Dominicus de Cuevas et presentatus frater Ioannes de Salinas Compluti legerunt. Qui legit ntelligat pro confessionibus et consiliis.[1]

[1] P. BELTRÁN DE HEREDIA, *Los manuscritos del Maestro Fray Francisco de Vitoria O. P.* Madrid 1928, págs. 220-235.

INDICES

I. FUENTES *

Abbatis Panormitani: Cfr. Nicolaus Tudeschi Catanien-sis.

Adrianus VI (1459-1523). Teólogo belga, preceptor de Carlos I, Regente de España, Papa: *Quaestiones quotlibeticae, XII.* (Paris 1531), **47, 146, 148, 150.**

Almain, Jacobus († 1515). Teólogo francés. *De origine iurisdictionis civilis.* Paris, 1518. **7²**.

Antisidorensis: Cf. Wilhelm de Auxerre.

Ambrosius, S. (340-397). Obispo de Milán: *Epistola LXI Ambrosius Theodosio Imperatori* (PL 16, 1238), **202.** *De obitu Theodosii oratio* (PL 42, 1477-1468), **202.**

Ancona, Augustinus de († 1328) Canonista italiano: *Summa de Potestate Ecclesiastica* (Coloniae 1475), **102, 164. 1²**.

Andreas, Ioannes: Cfr. Ioannes Andreas.

Angelus Carletus: Cfr. Angelus de Clavasio.

Angelus de Clavasio († 1494). Teólogo italiano, canonista, Nuncio bajo Sixto IV: *Summa angelica* s. v. infideles. n. 7 (Roma 1519), **110. 18²**.

Antoninus de Florentia, S. (Antoninus de Forciglione) (1389-1459). Dominico italiano, Arzobispo, teólogo y consultor del Papa Eugenio IV:

Secunda Pars tertiae partis Summae (Venetiis 1485), **101, 163. 2², 11², 12², 13²**.

Aristóteles (384-322 a. C.) Filósofo griego de Estagira:

Ethica I, 1 (BEKKER 1904 a), **119.**

— II, 5-8 (BEKKER 1106 ss.), **5, 192.**

— III, 1 (BEKKER 1109 f-1110), **159.**

---

* Los números hacen referencia a las notas.

— III, 1-3 (BEKKER 1109 b ss.), **5.**
— III, 3 (BEKKER 1113 a), **3, 4.**
— V, 1 (BEKKER 1129 b). **4²**.
Politica I, 2 (BEKKER 1254 a 13-15), **12, 60, 68, 70.**
— I, 5 (BEKKER 1254 b 16-21), **12, 13.**
— I, 6 (BEKKER 1255 a), **67.**
— I, 7 (BEKKER 1255 b), **81.**
— I, 8 (BEKKER 1256 b 15-3), **60.**
— I, 12 (BEKKER 1259 a-1259 b) **69.**
— III, 9 (BEKKER 1280 b-1281 a). **9²**.
— III, 18 (BEKKER 1288 a-b), **78.**
— IV (VII) 8 (BEKKER 1328 a-1328 b). **10²**.
— IV (VII), 14 (BEKKER 1333 a). **6²**.
Armacanus: Cfr. Fitzralph, Richard.
Augustinus, S. (354-430). Padre de la Iglesia, obispo de Hipona:
De civitate Dei III, 10 (PL 41, 85), **199.**
— 18, 20 (PL 41, 577), **86.**
De doctrina christiana (PL 34, 31), **176.**
De Trinitate 5 (PL 42, 970), **28.**
Enarratio in Psalmum V, 15 (PL 36,88), **23.**
Epistola ad Bonifacium 189 s. (PL 33,856), **185.**
In Ioannis Evangelium (PL 25, 1904), **89.**
Quaestiones in Heptateucum libri septem (PL 34, 781), **156.**
Auxerre, Wilhelm: Cfr. Wilhelm de Auxerre.
Bartolus a Sassoferrato (1313-1357). Jurista italiano, profesor de Bolonia:
Tractatus extravagantis ad reprimendum (Tractatus consilia, quaestiones) (Lyon 1550), **71, 83, 106.**
Bernardus de Claraval (1090-1153). Abad de Claraval y Doctor de la Iglesia:
De consideratione ad Eugenium. Lib. II, cap. 6,9-11 (PL 182-747), **116.**
Bernardus Parmiensis de Botone. Canonista italiano del siglo XIII:
Glossa X (*Glossa Magna*), **72, 73, 94, 97.**
Berosus Babilonicus (340-270 a. J. C.) Historiador y astrólogo caldeo:
(Ed. Muller en DIDOT, II), **87.**
Buridanus, Ioannes († c. 1358). Filósofo escolástico francés:
Quaestiones Buridani super octo Politicorum Aristotelis (Parisiis 1530), **5, 8.**
Caietano (Tomás de Vio) (1469-1534) Dominico italiano, cardenal y teólogo:
Summa (Lyon 1544), **48.**
— I, II, **8.**
— II, II, **57, 98, 131, 132, 137, 152, 198.**
Clavasio, Angel de: Cfr. Angel de Clavasio.
Concilium CONSTANTIENSE (1414-1417) (MANSI 27, 633), 19, 25, **14³**.
Concilium BASILIENSE-FERRARIENSE-FLORENTINUM-ROMANUM (1431-1445) (MANSI 29,1-227,31. A,477) **95, 15³**.
Conradus: Cfr. Summenhart, Conrad.
Corpus Iuris Civilis: Cfr. Iustinianus.
D'Ailly, Pierre (1350-1425?). Teólogo francés, Cardenal partidario de Pedro de Luna:
Quaestio de legitimo dominio (*Gerson*, Iean Charlier: *Opera Omnia* I), **27.**
Decius, Philippus (1453-1535) Canonista italiano:
Super Decretales II-1. De iudiciis. Novit (Lyon 1594), **99.**
Decretalia Gregorii IX, I; 29, 1 (FRIEDBERG II. 158), **121.**
— I, 33,6 (II, 198), **120, 129.**
— 2, 26,20 (II, 393), **122.**
— 3, 34,8 (II, 593-594), **195.**

— 3, 43,3 (II, 644-646), **4³**.
— 4, 17,13 (II, 714-716), **93, 96, 115.**
— 4, 19,7 (722-723), **196.**
— 5, 6,6 (II, 773), **53.**
— 5, 7,13 (II, 787-88), **13³**.
Decretum Gratiani, I, 1,9 (I, 3), **188.**
— I, 45,3 (I, 160), **5³**.
— I, 45,5 (I, 161), **160, 161.**
— II, 7,1,41 (I, 582), **74.**
— II, 23,4,7,17 (I, 905), **16³**.
— II, 23,7,2 (I, 951), **17²**.
— II, 23,8,11 (I, 955), **20²**.
Dionisius Areopagita (s. v.) Personaje desconocido, quizá monje u obispo sirio que atribuyó sus escritos (corpus dionysium seu areopagiticum) a San Dionisio:
De divinis nominibus (PG 3,730. MARIETTI 1950), **193.**
Duns Scoto, Juan (1266-1308). Franciscano escocés, teólogo y filósofo:
Quaestiones quarti voluminum scripti Oxeniensis super Sententias, lib. IV. dist. 4. q.9 Venecia 1680 (Vives XVI), **136, 162, 6³, 9²**.
Durandus a Sancto Portiano (1275-1334) Dominico francés y obispo de Meaux:
Decisionum super quattuor libros sententiarum (Lyon 1533), **123, 125. 2³**.
Eimerich, Nicolaus (1334-1399)

Dominico español, Inquisidor General de Aragón:
Directorium Inquisitorum hereticae privatatis. (Roma 1585) **38.**
Enrique Goethals: Cfr. Goethals, Enrique.
Enrique de Segusio: Cfr. Segusio, Enrique de.
Erasmo, Desiderius (1467-1435) Humanista y Filósofo holandés.
Symbolum sive Catechismus personae, catechumenus et catechista. (Opera omnia, Lugduni 1704, V).
Ecclesiastes sive concionatur evangelicus (íd.).
Novum Testamentum iuxta graecorum lectionem (íd. VI), **10[1].**
Felinus Sandeus (1444-1503) Canonista italiano, obispo de Luca:
Super Decretales II (Venecia 1612), **99.**
Fitzralph, Richard (1295-1360). Teólogo irlandés, arzobispo de Armagh:
Summa Domini Armacani in quaestionibus Armenorum noviter impresa et correcta a magistro nostro Johanne Sudoris cum aliquibus sermonibus eiusdem de Christi dominio (Paris 1512), **20, 21, 30.**
Francisco de Vitoria: Cfr. Vitoria, Francisco de.
Gabriel Biel (1425-1495). Teólogo alemán, profesor en Tübingen:
Collectorium in tertium librum et in quartum Sententiarum. Lugduni 1532, IIII, IIII, II, 4. **7[3].**
Gandavensis: Cfr. Henricus Goethals.
Iean Charlier Gerson (1363-1429), Teólogo y canonista francés:
Opera omnia, novo ordine digesta, et in V. tomos distributa III pars prima (Antwerpiae 1706), **144.**
Gerson, Iean Charlier: Cfr. D'Ailly, Pierre.
Glossa X: Cfr. Bernardus Parmiensis.
Goethals, Enrique (?-1295). Teólogo belga, profesor en París:
Quodlibeta Magistri Henrici Goethals a Gandavo doctoris Boloniensis (Parisiis 1518), **126.**
Gratianus: Cfr. Decretum Gratiani.
Guillelmus Parisiensis (f. s. XIV-f. s. XV) Dominico francés, profesor de teología:
Postilla super Epistolas et Evangelia (Hispali 1497), **143.**

Hostiense: Cfr. Segusio, Enrique de.
Hugo de San Víctor (f. s. XIV-p. s. XV). Dominico francés, profesor de teología:
Tertius operum M. Hugonis a S. Victore De sacramentis (Paris 1526), **114, 145.**
Innocentius IV (Papa 1243-1254). Canonista italiano:
Aparatus praeclarissimi iuris canonici illuminatoris D. Innocentii editis quae modo sunt insertae in VI lib. Decretalium Rubrica De voto et veti redemptione c. quod super. 1525, **166, 19[2], 21[2].**
In quinque libros Decretalium (Lyon 1578), **99.**
Irenaeus, S. (c. 134-c 200). Padre de la dogmática católica:
Adversus haereses III. (PG 7. 925. SAGNARD 34. 292), **108.**
Ieronimus S. (344-420). Padre de la Iglesia:
Comentarius in Evangelium secundum Matthaeum (PL, 26, 226), **90.**
Ioannes Andreae († 1348) Canonista italiano:
In secundum Decretalium librum Novella commentaria (Venetiis 1612), **99.**
In quartum Decretalium Librum Novella Commentaria ad cap. Per venerabilem (Venecia 1612), **13.**
In Sextum Decretalium librum Novellae Commentaria (Venecia 1611), **35.**
Juan Duns Scoto: Cfr. Duns Scoto, Juan.
Jean Charlier Gerson: Cfr. Gerson, Jean Charlier.
Iustinianus (Emperador 527-565):
Institutiones I, 2,1 (C. I. C. I. ed. KRUEGER, MOMMSEN, KROLL, 1), **173.**
— I, 8,1, **11.**
— II, 1, 12 (C. I. C. I, 10-11), **133, 134, 179.**
— I, 17 (C. I. C. I. 11), **189.**
— I, 40 (C. I. C. I. 12), **171.**
— 9,3 (C. I. C. I. 16), **9.**
— 19,7 (C. I. C. I. 23), **65.**
Digesta I, 1, 3 (C. I. C. I. 29), **177.**
— 14, 2,9 (C. I. C. I. 221), **75.**
— 29, 2,79 (C. I. C. I. 445), **10.**
— 39, 4,16 (C. I. C. I. 651), **54.**
— 40, 12, 23 p. pr. (C. I. C. I. p. 686), **14.**
— 41, 2, 11 (C. I. C. I. 697), **133.**
— 43, 16, 1, 27 (C. I. C. I. 736), **183.**
— 44, 3, 11 (C. I. C. I. 759), **64.**
— 45, 3, 36 (C. I. C. I. p. 787), **15.**
— 49, 15, 24 (C. I. C. I. 887), **187.**

— 49, 15, 28 (C. I. C. I. 887), **186.**
Codex repetitae praelectiones I, 4 5. 3 (C. I. C. I. II. p. 51), **41.**
— I, 5,4,2-4 (C. I. C. I. II p. 51), **36.**
— I, 5,4,4-5 (C. I. C. I. II, p. 51), **42, 45.**
— V, 5,3 (C. I. C. II 198-199), **51.**
— VII, 37,3,1 (C. I. C. II, 310), **76.**
— IX, 13,1 (C. I. C. II 378), **52.**
— II, 58,8 (C. I. C. II 446), **133.**
— VII, 62,11 (C. I. C. II 321), **180.**
Liber Sextus: Cfr. *Sextus Decretalium.*
Lombardo, Petrus († 1160) Filósofo y teólogo italiano: *Sententiarum libri quattuor*, **1, 1³.**
Martinus de Azpilcueta (1493-1586). Canonista español:
Commentaria et tractatus. Relectio Caput Novit de iudiciis (Venecia 1590), **99.**
Netter, Thomas (1375-1430). Carmelita, filósofo, teólogo, canonista:
Doctrinalis fidei Ecclesiae catholicae contra Witclefistas et Hussitas eorumque sectatores (Paris 1532), **18, 22.**
Nicolaus Tudeschi (c. 1386-1453). Benedictino y canonista italiano:
Primae partis in Secundum Decretalium (ed. 1534), **99.**
Oldradus de Ponte († 1335). Canonista y jurista italiano:
Consilia et quaestiones (Viennae 1461), **99.**
Palude, Pedro (1280-1342). Dominico y teólogo francés:
Tertiam scriptum super tertium sententiarum (Paris 1517), **124.**
Panormitanus: Cfr. Nicolaus Tudeschi.
Parisiense, Guillermo: Cfr. Guillermo Parisiense.
Paulus de Castro († c. 1447) Jurista italiano:
In prima partem codicis praelectiones (Lyon 1544), **99.**
Pedro Palude: Cfr. Palude, Pedro.
Philippus Decius: Cfr. Decius, Philippus.
Plauto (Tito Maccio) (251-184 a. J. C.). Escritor y comediógrafo romano:
Assinaria (ed. GOETZ et SCHOELL. TEUBNER 1922), **178.**
Pornaxio, Raphaël de († 1467). Dominico italiano, canonista y teólogo:
De Potestate Papae et Concilii Generalis (BIBLIOTHECA MAXIMA PONTIFICIA. T. XIII. Romae 1698), **112, 118.**
Prierias, Silvestre (1460-1523). Dominico italiano, teólogo:
Summa summarum **39, 46, 59, 99, 103, 128, 165, 3², 14².**
Quinto Curcio Rufo: Retórico e historiador romano (Nació bajo el reinado de Augusto y escribió durante los de Tiberio, Calígula y Claudio). *Historiarum Alexandri Magni Macedonis*, ed HEDICKE, TEUBNER, Leipzig 1907, VII, 8,26, **22².**
Raphaël de Pornaxio: Cfr. Pornaxio, Raphaël de.
Raymundus a Pennaforte (c. 1180 a 1185-1275). Dominico español, teólogo y canonista:
Summa textuum sacrorum canonum, quos laudat aucta et locupletata. Lugduni 1718, I, IV, **11³.**
Ricardus a Mediavilla (Richard of Middletown) (1249-1300/8). Franciscano inglés, filósofo y teólogo:
Quaestiones solidissimae super tertium et quartum sententiarum. Venetiis 1509, **3³ 8³.**
Salis, Baptista de (Siglo XV) Franciscano y moralista italiano:
Summa (Novis 1484), **39.**
Segusio, Enrique de († 1271). Canonista y cardenal:
In tertium Decretalium librum commentaria (Venetiis 1631), **34, 100, 109, 16².**
Sextus Decretalium V, 2,19: (FRIEDBERG II 1077), **31, 40, 49, 50, 55.**
Silvestre (Papa 314-355), **201.**
Silvestre Prierias, Cfr. Prierias, Silvestre.
Sinibaldo da Fieschi, Cfr. Innocentius IV.
Summenhart, Conrad (1465-1511). Dominico y teólogo alemán (Hagenau 1515):
Septipertitum opus de contractibus. **24, 33, 56, 58.**
Terencio Afer, Publio (¿195-159 a. J. C.?). Escritor y comediógrafo romano:
Eunuchus (ed. RUBIO, C. S. I. C. Barcelona 1957), **182.**
Thomas de Aquino (1227-1274). Dominico italiano, filósofo, teólogo y Padre de la Iglesia:
Commentarium in epistolam ad Cor. I. cap. 5 lect. 3. **170 15².**
Commentarium in epistolam ad Cor. I. CAP. 5 *lect.* 3. **170, 15².**
— *Comentum in lib. II sententiarum* **107, 127.**
— *In lib. IV sententiarum*, **137.**

— *De regimine iudeorum ad Ducissam Brabantiae*, **12³**.
— *De regimine principum* **13, 77, 82, 85, 91, 92, 107, 200.**
— *In librum Beati Dionysii de divinis nominibus* (ed. Matietti 1950), **192, 193.**
— *In Matthaeum* **13, 137.**
— *Summa contra Gentiles*, **3, 110, 61.**
— *Summa Theologica* **2, 37, 62, 63, 70, 80, 230, 137, 138, 139, 151, 153, 155, 158, 167, 172, 184, 191, 194.**
— *Quodlibeto* 10, **137.**
— *Super epistolam ad Corinthios cap.* 15 *lect.* **6, 137.**
— *Tractatus de Rege et Regno ad Regem Cypri*, **12³.**
— *Tractatus de sortibus ad Dominum de Burgo*, **12³.**
Torquemada, Juan de. Cfr. Pornaxio, Raphaël de.
Virgilio Maron, Publio (70-19 a. J. C.). Poeta romano:
Encida I, 538-540 (DIDOT II 137), **174.**
Vitoria, Francisco de:
Comentarios a la Suma Teológica de Santo Tomás I-II, **149.**
Relectio prior de Potestate Ecclesiae 2-19, **111.**
De Iustitia, **16.**
Waldensis: Cfr. Netter, Thomas.
Wilhelm de Auxerre († 1231). Teólogo francés y profesor de teología en París:
Summa Aurea sententiarum lib. III (Paris 1500), **142.**
Wyclif, John († 1384). Filósofo, teólogo inglés, reformador radical:
Tractatus de dominio civili, **18.**
Zacarias (Papa 741-752), **197.**

II. INDICE BIBLIOGRAFICO *

Alonso Getino, Luis: *El maestro Fray Francisco de Vitoria*. Madrid 1930.
Andrés, Melquíades: *Manuscritos teológicos de la Biblioteca capitular de Palencia*, en «Anthologica Annua», 1 (1956).
Barcia Trelles, Camilo: *François de Vitoria et l'Ecole moderne du Droit international*, en «Academie de Droit International» (La Haye), Recueil des Cours, 17 (1927).
Baumel, J.: *Les problémes de la colonisation et de la guerre dans l'oeuvre de Francisco de Vitoria*. Montpellier 1936.
Beltrán de Heredia, Vicente: *Final de la discusión acerca de la patria Maestro Vitoria. La prueba documental que faltaba*, «La Ciencia Tomista», 80 (1963).
—— *Francisco de Vitoria*. Barcelona 1934.
—— *Francisco de Vitoria: Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás*. Salamanca 1934.
—— *Las Relecciones y Lecturas de Francisco de Vitoria en su discípulo Martín de Ledesma*, en «La Ciencia Tomista», 49 (1934).
—— *Los manuscritos del Maestro Fray Francisco de Vitoria, O. P. Estudio crítico de introducción a sus lecturas y Relecciones*. Madrid-Valencia 1928.
—— *¿En qué año nació Francisco de Vitoria? Un documento revolucionario*, en «La Ciencia Tomista», 64 (1943).
—— *Voz Vitoria*, en «D. T. C.», 16, col. 3123.
Bosc, R.: *L'encyclique «Pacem in terris»*, en «Rev. de l'Action Populaire», junio 1963.

* En esta bibliografía se recoge únicamente lo más selecto de los autores citados en la introducción y en las notas.

Brown Scott, J.: *The spanish origin of international Law. I. Francisco de Vitoria and his Law of Nations.* Oxford 1934.
Brufau Prats, J.: *Domingo de Soto. Relección «De dominio».* Granada 1964.
Bullón, Eloy: *El problema jurídico de la dominación de España en América antes de F. de Vitoria,* en «Anuario Asociación Francisco de Vitoria», 4 (1933).
Calasso, Francisco: *Medio Evo del Diritto. I. Le Fonti.* Milano 1954.
Carrillo Salcedo, Juan Antonio: *La comunidad mundial, fundamento del Derecho de gentes (Comentarios universitarios a la «Pacem in terris»).* Madrid 1965.
— — *Derechos y deberes del hombre.* Madrid 1954.
— — *Del Derecho internacional liberal al social.* Granada, 1963.
Carro, Venancio: *La Teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América.* Salamanca 1951.
Castro Seoane, J.: *Aviamento y catálogo de los misioneros que en el siglo XVI pasaron de España a Indias y Filipinas, según los libros de Contratación,* en «Missionalia Hispanica», 13 (1956).
Creytens, Raymond: *Raphaël de Pornaxio, O. P., auteur de «De Potestate Papae et Concilii Generalis», faussement attribué a Jean de Torquemada,* en «Archivum Fratrum Praedicatorum», 13 (1943).
Culberg: *Das Problem der Ethik in der dialecktischen Theologie I.* Leipzig 1936.
Charbonneau, Bernard: *Teilhard de Chardin, prophète d'une âge totalitaire.* París 1963.
Díez del Corral, Luis: *El rapto de Europa.* Madrid 1954.
Dondaines A.: *Aux origines du Valdeisme. Une profession de foi de Valdés,* en «Archivum Fratrum Praedicatorum», 16 (1946).
Döllinger, J. I.: *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters.* 2 vols. München 1890.
D'Ors Pérez-Peix, Alvaro: *Vitoria y la crisis del Imperio, en la obra colectiva «Francisco de Vitoria, 1546-1946».* Santiago de Compostela 1947.
Dempf, Aloïs: *La filosofía cristiana del Estado en España.* Madrid 1961.

Faral, Edmond: *Jean Buridan. Notes sur les manuscrits, les editions et le contenu de ses ouvrages,* en «Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», XV, 1946.
Figgis, J. N.: *The political aspects of St. Augustine's City of God.* Londres 1921.
Frugoni, Arsenio: *Arnaldo de Brescia nelle fonte del Secolo XII.* Roma 1954.
Gonnet, G.: *Il valdismo medievale.* Torino 1942.
González, Rubén C.: *Francisco de Vitoria. Estudio bibliográfico.* Buenos Aires 1946.
Guiraud, Jean: *Histoire de l'Inquisition au Moyen Agen. I. Origines de l'Inquisition dans le Midi de France. Cathares et vaudois.* Paris 1935.
Hanke, L.: *Cuerpo de documentos del siglo XVI sobre los derechos de España en las Indias y las Filipinas.* México 1943.
Höffner, Joseph: *Christentum und Menschenwürde. Das Auliegen der spanischen Kolonialethik in Goldenen Zeitalter.* Treveris 1957. Traducción española de F. A. Caballero: *La ética colonial española del Siglo de Oro. Cristianismo y dignidad humana.* Madrid 1957.
Iparraguirre, D: *Francisco de Vitoria. Una teoría del valor económico.* Bilbao 1957.
Jaffé, Philippus: *Regesta Pontificum romanorum.* Graz 1956.
Jenks, C. W.: *The Common Law of Mankind.* Londres 1958.
Jessup, P. C.: *Transnational Law.* New Haven 1956.
Kurtscheid, Bertrandus; Wilches, Felix Antonius: *Historia Iuris Canonici,* I. Roma 1943.
Lanza, A.: *Theologia moralis,* I. Taurini 1946.
Larraz, José: *La época del mercantilismo en Castilla.* Madrid 1963.
Lapradelle, A. de: *Maîtres et doctrines du droit des gens.* Paris 1950.
Legaz Lacambra, Luis: *Fundamentos éticos de la emigración* (Los problemas de la migración española). Madrid 1959.
Leturia, Pedro de: *Mayor y Vitoria ante la conquista de América,* en «Anuario Asociación Francisco de Vitoria», 3 (1930-31).
Lieberman, M.: *Gerson et d'Ailly,* en «Romania», 78, 79, 80 y 81.

Maasen, Philip: *Geschichte den Quellen und der Literatur des canonischen Rechts.* Graz 1870.
Maffei, Domenico: *La donazione di Constantino nei giuristi medievali.* Milano 1962.
Manselli, Raoul: *Studi sulle eresie del secolo XII.* Roma 1953.
Menéndez y Pelayo, Marcelino: *Contestación al discurso de recepción de don Eduardo de Hinojosa.* Madrid 1889.
Mertensotto, L.: *The political Realism of the Natural Law.* Notre Dame. Ind. 1964.
Miaja de la Muela, A.: *El derecho «totius orbis» en el pensamiento de Vitoria,* en «Revista Española de Derecho Internacional» 18 (1965).
Miranda, J.: *Vitoria y los intereses de la conquista de América,* en «Jornadas» (México) 57 (1947).
Moore, Eduardo: *Manuscritos teológicos postridentinos de Biblioteca de la Universidad de Sevilla,* en «Archivo Teológico Granadino», 24 (1961).
Moreau-Reibel, J.: *Le droit de société interhumaine et le ius gentium,* en «Recueil des cours». La Haye 1965.
Mostaza, B.: *El desarme material como idea y como hecho* (Comentarios a la «Pacem in terris»), BAC. Madrid 1963.
Niebuhr, R.: *The Nature and Destiny of Man.* Vol. 1-2. New York 1953.
Nys, E.: *Le droit des gens et les anciens jurisconsultes espagnols.* La Haye 1914.
Pereña, Luciano: *Comunidad y autoridad supranacional* (Comentarios a la «Pacem in terris»), BAC. Madrid 1963.
—— *El concepto de derecho de gentes en Francisco de Vitoria,* en «Revista Española de Derecho Internacional», 5 (1952).
—— *Relecciones de Francisco de Vitoria,* en «Revista Española de Derecho Internacional», 15 (1962).
Perpiñá, Román: *Los tres pensadores griegos sobre el fenómeno colonial,* en «Helmántica» 1950, 217.
Ramírez, Santiago: *El Derecho de gentes.* Madrid 1955.
Ritcher, I: *Berossi historiarum quae supersunt.* Leipzig 1825.
Rodrigo, Lucio: *Tractatus de conscientia morali,* 2. Santander 1949.

Roling, B. V. A.: *International Law in an enlarged World.* Amsterdam 1960.
Sánchez Agesta, Luis: *El concepto del Estado en el pensamiento español del siglo XVI.* Madrid 1959.
——— *La «Pacem in terris» en la doctrina política de la Iglesia* (Comentarios a la «Pacem in terris»), BAC. Madrid 1963.
Sánchez-Apellániz, F.: *La solidaridad supranacional* (Comentarios a la «Pacem in terris»), BAC. Madrid 1963.
Scaltriti, G.: *Theilhard de Chardin tra il mito e l'eresia.* Roma 1963.
Schmitt, Carl: *La justificación de la ocupación de un nuevo mundo. Francisco de Vitoria,* en «Revista Española de Derecho Internacional», 2 (1949).
Schmidt, W. S.: *Die Kirche bei Irenaeus.* Helsingford 1934.
Soder, J.: *Die Idee der Völkergemeinschaft Francisco de Vitoria und die philosophischen Grundlagen des Völkerrechts.* Frankfurt am Main y Berlin 1955.
Spirowski, L.: *La doctrine de l'Eglise dans S. Irénée.* Strasbourg 1926.
Stegmüller, F.: *Francisco de Vitoria y la doctrina de la gracia en la Escuela salmantina.* Barcelona 1934.
Tanaka, K.: *Du droit international au droit mondial,* en «Etudes Juridiques offertes à Leon Julliot de la Morandière». Paris 1964.
Thielicke, H.: *Theologische Ethik I.* Tübingen 1951.
Torrubiano y Ripoll, J.: *Relecciones teológicas del P. Fray Francisco de Vitoria, de la Orden de Predicadores.* Madrid 1917.
Toynbee, Arnold J.: *Civilization on Trial.* Londres 1946.
Troeltsch, Ernst: *Die Soziallehren der Christlichen Kirchen.* Tübingen 1912.
Truyol Serra, Antonio: *Los principios del Derecho público en Francisco de Vitoria.* Madrid 1946.
——— *Die Grundlagen der völkerrechtlichen Ordnung nach spanischen Völkerrechtsklassikern,* en «Heidelberg Jahrbücher», II (1958).
——— *La conception de la paix chez Vitoria et les classiques espagnols du Droit des gens,* en «Recueil de la Société Jean Bodin», XV *La Paix* (2.ª) 1961.

— — — *Doctrina vitoriana del orden internacional*, en «La Ciencia Tomista», 72 (1947).
— — — *L'expansion de la société internationale au XIX^e et XX^e siècles*, en «Recueil des cours de l'Academie de Droit international de La Haye» (1965).
— — — *Prémisses philosophiques et historiques du «totus orbis» de Vitoria*, en «Anuario Asociación Francisco de Vitoria» (1946-47).
Urdánoz, Teófilo: *Vitoria y el concepto de Derecho Natural*. Salamanca 1947.
— — *La caridad social, alma y complemento del orden social*, en «Anales de moral social y económica», 1 (1962).
— — *La conciencia moral en Santo Tomás y los sistemas morales*, en «La Ciencia Tomista», 79 (1952).
— — *Obras de Francisco de Vitoria*. Madrid 1960.
Utz, A. F.: *Friedensenzyklika Papst Johannes XXIII*. Freiburg im Brisgau 1963.
Wat, J. A.: *The Theory of Papal Monarchy in the Thirteenth: The Contribution of the Canonists*, en «Traditio», XX (1964).
Wilches, Felix Antonius: Cf. Kurtscheid, Bertrandus.
Workmann, Herbert B.: *John Wyclif. A study of the English Medieval Church*. Oxford, 3 vols. (1926).

III. INDICE IDEOLOGICO

Abandono de las Indias **90s, 99.**
Alianza: título de guerra **92, 95s.**
Antropofagia: título de guerra **93, 101s., 110s., 115.**
Bienes: confiscación de— **20ss., 22ss., 24s, 52, 85, 111, 114s.;** ocupación de— **87, 112.**
Capacidad jurídica de los seres racionales **26ss.;** —de los indios **13ss.;** causas modificativas a la— **14, 19ss., 25, 28, 31, 97s.**
Ciudadanía: adquisición de— **82s.**
Colonia: formación de— **38.**
Comercio de armas **24;** —de bienes **79s., 81s., 83, 87s., 98s.**
Comunidad(es): de bienes **78s.;** —política **94, 97, 104, 110, 122;** fin de— **106;** unidad personal de varias— **113.**
Conciencia: seguridad de— **8ss.**
Conquista de las Indias **10;** —origen de imperios **39.**
Consentimiento: requisitos y vicios de— **65, 73;** —en la formación del estado **38;** —en la designación del titular del poder político **73, 94s., 101, 104, 107, 112;** —como base de limitación del poder político **126;** —base del derecho de gentes **82;** —a leyes injustas **94;** —de la mayoría **122s.**
Consulta: concepto aristotélico de— **5;** oportunidad del planteamiento de— sobre las Indias **5, 10s., 75;** responsabilidad moral de— **6s.;** deber de— **5ss.;** —a expertos **6ss., 11, 59, 75, 113;** efectos morales de— **8ss.**
Conversión al cristianismo **91s., 101, 103, 107s., 114ss., 133.**
Cosas comunes **79, 81s., 99;** —nullius **82;** —de los enemigos **86.**
Defensa de propia vida **18;** —de inocentes **93s., 110, 124;** —de aliados **95.**
Derecho de gentes **78ss., 82s., 84, 110, 132;** —natural **78ss., 83, 87, 94, 103, 105, 109s.,**

132; —a defensa propia 18, 84; —a defensa de oprimidos 90, 93s.; —de propiedad 24, 26, 36; —sobre cosas 27; —positivo sobre confiscación de bienes 21, 23; —de intervención 95s., 111; —a la autoridad 36; —de jurisdicción 42.

Descubrimiento: derecho de— 54, 78, 88s.

Dominio: definición de— 14, 26, 28; división de— 14, 34; tipos de— 16s., 18, 20, 26, 36, 42; fundamento de— 14ss., 25, 28ss., 35s.; sujetos de— 26s., 28ss., 34, 132 ss.; pérdida de— 16s., 18, 20s., 23ss., 31, 133ss.

Donación de Dios 74; —del Papa 41; —del Emperador 41; —de Constantino 44s.; —de Alejandro VI 53, 88.

Elección de príncipes 38, 73, 94, 107, 113.

Embajadores: derecho de— 82, 86.

Emigración: derecho de— 78ss., 82; limitaciones al derecho de— 83; —en formación de pueblos 38.

Emperador: sentido jurídico público de la potestad del— 42; potestad del— 33ss., 39, 41s., 134; fundamentos de potestad del— 42.

Esclavos: cfr. siervos.

Estado de gracia: —fundamento del dominio 14ss., 17; —no fundamenta soberanía 18s.; —no fundamenta potestad espiritual 19.

Extranjeros: derechos de— 78s. 80s., 82s.; intervención de— 95; soberanos— 113.

Gobierno: incapacidad natural de— 13, 30s.; límites de— 31; formas de— 35; elección de— 94; fin de— 106.

Guerra: concepto de— justa 63, 85; condiciones de— 63, 69; títulos de— 46, 52s., 56, 63, 65s., 67s., 71s., 84s., 89s., 91, 93s., 95s., 109s., 111s., 124; prevención de— 50; derechos de— 85s., 91, 101s., 133; medidas de seguridad en— 79.

Herejes: cfr. religión.

Herencia: —origen de imperios 39.

Idolatría: —causa de guerra 91, 102; prohibición de— 103, 114.

Iglesia: patrimonio de— 41, 45.

Ignorancia: —invencible 9, 57 ss., 85.

Imperio sobre indios 31; —del orbe 36s., 39; —de los romanos 37s., 39s., 96; origen de— 39; —occidental y oriental 41; exención del— 41; independización del— 41s.

Indios: derecho natural y positivo en relación con— 11; capacidad jurídica de— 13ss., 97, 119; ocupación de— 14, 42, 46, 54s., 64, 85; dominio de— 14, 17, 25, 29s., 31, 34; protección de— 97s.; soberanía de— 31, 34; gobierno de— 31, 113; nivel cultural de— 30; instituciones de— 29, 94.

Infieles: concepto de— 57, 118, 127, 133; limitaciones a capacidad jurídica de— 19s., 21ss., 25; potestad y jurisdicción del Papa sobre— 48, 51s., 70s., 89, 94, 102, 107, 109, 111, 115, 127s.; deposición de soberanos— 92s.; —súbditos de príncipes cristianos 107, 112, 118, 127s.; ocupación de tierras de— 72, 86; relación con— 127ss.; bautismo de hijos de— 55, 124; jurisdicción y dominio de— sobre cristianos 132ss.

Intervención del rey en otros estados 55, 95s., 111; —del Papa en conflictos entre príncipes cristianos 50.

Ius societatis et communicationis: 77ss., 91.

Judíos: dominio de— 30; soberanía de— 37; conversión de— 66; relación con— 130.

Juristas: competencia de— 11.

Ley: presupuestos de— 42, 114; fin de— 103, 105s., 115, 120; efectos de— 106; derogación de— 50; observancia de— 72, 105, 123; transgresiones de— 68s., 70, 74; —tiránica 93; —natural 116, 123ss.

Libertad natural del hombre 36.

Mandato del Papa 101ss., 107s.

Minoría: cfr. pacto y tolerancia.

Monarquía: Concepto de— 35; origen de— 38; sucesión de— 38; fundamento de— 37; —universal 35ss., 38s., 43ss.; —la mejor forma de gobierno 35s.

Moneda: acuñación de— 113.

Naturaleza: cfr. ciudadanía.

Obediencia a la autoridad política 19s., 55, 106, 132s.; —a la mayoría 122s.

Obispos: potestad temporal de— 51; potestad espiritual de— 71, 109.

Obnoxatio: 134.

Ocupación de siervos 14; —de indios 14; —de territorios 38, 42, 46, 52, 54s., 64, 72s., 85, 89s., 96, 111s., 115s.; —de cosas nullius 82; —de las cosas de los enemigos 86; —de bienes 87, 111.

Orbe: emperador, señor del— 34ss., 42; romanos como dueños del— 96.

Pacto entre minoría religiosa y gobernantes 126; cfr. consentimiento.

Papa: cfr. potestad papal y Pontifice.
Persona: concepto de— **29**; limitaciones al derecho sobre la propia— **110**.
Pontífice: potestad espiritual del— **41ss., 71**; potestad indirecta del— **49s., 88, 92**; intervención del— en conflicto entre príncipes cristianos **50, 88s.**; doctrina de las dos espadas **51**; autoridad del— para hacer la guerra **69, 71, 101**.
Posesión como manifestación externa del derecho **14**.
Potestad: concepto— **28**; fundamento de— **28, 31, 36, 102, 132**; origen de— **37**; —civil **15s., 18s., 31, 36, 40, 49, 101s.**; —espiritual **19, 39s., 48, 102s.**; —sobre animales **27**; —universal del emperador **33ss.**; —doméstica **36**; —universal de Cristo **39s., 41, 47**; —papal **41, 43ss. 71, 92, 109**; fundamentos de— papal **45**; —vicarial **39s. 47s., 51, 72, 88, 109, 111, 115**; —indirecta **49, 50s., 88, 92**; —como servicio **113**; —de infieles sobre cristianos **132ss.**, pérdida de— **132ss.**
Predicación del Evangelio **54ss., 64s., 87s., 111**; obligación de oir— **64**; abusos de— **92, 114, 122**; obligación de recibir fe cristiana **64**; derecho a— **87s., 90**.
Prestaciones a la potestad regia **42, 99, 112s., 125, 133**.
Privilegio paulino **93**.
Propiedad: cfr. dominio.
Protección política de los indios **97s.**
Reino: formación de— **38**; sucesión de— **38**; variedad de— **38**.
Religión de los indios **28**; —como causa modificativa de capacidad jurídica **19ss., 22ss., 24s., 30**.
Requerimiento de Palacios Rubios **46, 55, 73**.
Rey: designación y deposición de— **42s., 46, 50, 73, 85, 89s., 91s., 94s., 112**; función de— **107, 113**; deberes y limitaciones de— **103s., 113, 126**; legitimidad del poder de— **113**; poder legislativo de— **104s., 112s., 114**; señorío natural de— **73, 113**; dependencia espiritual de— **40**; jurisdicción de— sobre enemigos vencidos **86**; intervención de— en asuntos espirituales **51, 55, 69, 102s.**; nombramiento de funcionarios por— **113**.
Sarracenos: dominio de— **30, 53**; relación con— **130**.

Servidumbre natural **13, 30s.**; —legal **31, 82**.
Siervos: concepto aristotélico de— **13, 31**; causas de— **82**; manumisión de— **92**; obediencia de— **20**; ocupación de— **14, 42**; capacidad jurídica de— **13, 27, 98**; inalterabilidad de la condición de— **14**; —cristianos **131ss.**
Soberanía del pueblo **104**; contenido no patrimonial de— **42**; transmisión de— **38**; —del pueblo judío **37**; —del rey **34**; pérdida de— **19,92**; limitaciones— **15s.**; —independiente de estado de gracia **18s., 102, 110**.
Súbditos: derechos de— **80s., 82, 102**; adquisición de condición de— **83s.**; vínculo de— **92s.**; deberes de— **104**; limitaciones al poder político por— **126**.
Sucesión del imperio occidental **41**.
Teólogos: competencia de— **11**.
Tolerancia religiosa **107, 112, 114s., 118s., 122s., 124ss.**
Tiranía: —origen de soberanía **88**; —causa de guerra **93s.**; formas de— **125**.
Tutela de indios **97s., 113**.